LOGICA SPECULATIVĂ HEGELIANĂ.
SCHEMATISM ŞI APLICAȚII SISTEMATICE

DRAGOŞ POPESCU

LOGICA SPECULATIVĂ HEGELIANĂ. SCHEMATISM ŞI APLICAȚII SISTEMATICE

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Bucureşti, 2014

Copyright © Editura Academiei Române, 2014
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5
050711, București, România,
Tel: 4021 – 318 81 46, 4021 – 318 81 06
Fax: 4021 – 318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referenți: acad. Alexandru SURDU
acad. Alexandru BOBOC

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
POPESCU, DRAGOŞ
Logica speculativă hegeliană: schematism şi aplicații sistematice / Dragoş Popescu. – Bucureşti: Editura Academiei Române, 2014
ISBN 978-973-27-2401-9

14

Ilustrația copertei:
Templul lui Hefaistos din Atena, latura de nord

Redactor: Mihai POPA
Tehnoredactor: Doina STOIA
Coperta: Mariana ŞERBĂNESCU

Bun de tipar: 27.01.2014. Format: 16/61×86
Coli de tipar: 13
C.Z. pentru biblioteci mari: 193.5 : 16
C.Z. pentru biblioteci mici: 16

CUPRINS

Prefață 7

I. Despre presupozițiile logicii speculative: experiența conștiinței și limbajul filosofiei

I.1. Logică naturală și limbaj natural în *Fenomenologia spiritului* și *Enciclopedia științelor filosofice* 11
I.1.1. Configurații ale conștiinței și expresii ale acestora 15
I.1.2. Limbajul științei și speculativul 25
I.1.3. Concluzie 28
I.2. Intelect și forță în *Fenomenologia spiritului* 32
I.3. Interpretarea hegeliană a raportului logică-limbaj 44

II. Schematismul Conceptului și Judecății în Știința logicii

II.1. Calitatea la Aristotel și Hegel 55
II.1.1. Calitatea la Aristotel 55
II.1.1.1. Calitatea în *Categorii*, 8 56
II.1.1.2. Calitatea în *Metafizica*, Δ, 14 59
II.1.1.3. Rezultatele analizei 60
II.1.2. Calitatea la Hegel 61
II.1.2.1. Structura Logicii obiective 61
II.1.2.2. Calitatea ca structură 66
II.1.2.2.1. *Adevărul* Ființei este Aparența 67
II.1.2.2.2. *Adevărul* Ființei determinate este Esențialitățile sau determinațiile de reflectare 68
II.1.2.2.3. *Adevărul* Ființei-pentru-sine este Temeiul 69
II.1.2.3. Rezultatele analizei 70
II.1.3. Analiza comparativă a calității la Aristotel și Hegel 71
II.2. Universal, particular, individual în logica subiectivă a lui Hegel 75
II.2.1. Universal, particular, individual în dialectica lui Platon și în filosofia lui Aristotel 76
II.2.1.1. Idee (εἶδος) și gen (γένος) în dialectica lui Platon 76
II.2.1.2. Universal, particular, individual în filosofia lui Aristotel 80
II.2.2. Concept (*Begriff*) și Concept determinat (*bestimmter Begriff*) în fragmentul de sistem elaborat de Hegel la Jena 84
II.2.3. Universal, particular și individual în *Știința logicii* 87
II.2.3.1. Noțiune și Concept 87
II.2.3.2. „Mod afirmat" (*Gesetztsein*) și „mod determinat" (*Bestimmtheit*) 89
II.2.3.3. Particularizarea 91
II.2.3.4. Individualizarea 92

II.2.3.5. Universalizarea ... 93
II.2.3.6. Rezultat: Totalizarea ... 93
II.2.4. Interpretări contemporane ... 95
II.2.4.1. Universal, particular, individual la Hegel în interpretarea lui Eugène Fleischmann ... 95
II.2.4.2. Conceptul hegelian şi holomerul la Constantin Noica ... 96
II.2.4.3. Concluzii ... 99
II.3. Teoria hegeliană a judecăţii ... 100
II.3.1. Teoria judecăţii la Aristotel şi Kant şi semnificaţia ei pentru *Ştiinţa logicii* ... 101
II.3.1.1. Propoziţie (*Satz*) şi judecată (*Urtheil*) la Aristotel ... 101
II.3.1.2. Judecată (*Urtheil*) şi concept (*Begriff*) la Kant ... 105
II.3.2. Expunerea hegeliană a teoriei judecăţii ... 109
II.3.2.1. Analiza, alineat cu alineat, a *Introducerii* la capitolul despre judecată din *Ştiinţa logicii* ... 109
II.3.2.2. Judecata fiinţei determinate ... 121
II.3.2.3. Judecata reflectării ... 124
II.3.2.4. Judecata necesităţii ... 127
II.3.2.5. Judecata conceptului ... 131
II.3.2.6. De la judecată la silogism ... 135
II.3.3. Interpretări contemporane ale teoriei hegeliene a judecăţii ... 137
II.3.3.1. Teoria hegeliană a judecăţii în interpretarea lui Eugène Fleischmann ... 137
II.3.3.2. Judecata hegeliană şi krinamenul la Constantin Noica ... 141
II.3.3.3. Concluzii ... 144
II.4. Obiectivitatea şi categoriile logicii obiective în *Ştiinţa logicii* ... 145
II.4.1. Termen mediu clasic şi mediu speculativ ... 148
II.4.2. Obiectul mecanic ... 152
II.4.3. Obiectul chimic ... 158
II.4.4. Obiectul teleologic ... 160
II.4.5. Concluzii ... 162

III. Câteva aplicaţii sistematice

III.1. Adevăr şi raţiune în istoria filosofiei la Hegel ... 167
III.1.1. Actualitatea gândirii hegeliene ... 167
III.1.2. Ideea de istorie a filosofiei la Hegel ... 169
III.1.3. Dezvoltarea filosofiei din punct de vedere speculativ la Hegel ... 179
III.1.4. Rezultatul dezvoltării filosofiei sub aspect istoric şi sistematic ... 183
III.2. Locul imaginaţiei în *Filosofia spiritului* a lui Hegel ... 185
III.2.1. Structura imaginaţiei (*Einbildungskraft*) în *Filosofia spiritului* hegeliană ... 188
III.2.2. Simbol, semn, limbaj şi constituirea numelui ... 192
III.3. Dovezile existenţei lui Dumnezeu în Filosofia religiei a lui Hegel ... 197

PREFAȚĂ

Lucrarea de față strânge laolaltă o parte din rezultatele cercetărilor autorului asupra logicii speculative hegeliene, asupra presupozițiilor acestei logici (știința experienței conștiinței, adică fenomenologia spiritului, limbajul natural și cel al filosofiei), precum și a unora dintre aplicațiile ei sistematice (istoria filosofiei, filosofia spiritului, filosofia religiei), desfășurate de-a lungul unui interval de timp de peste zece ani. Cealaltă parte a acestor rezultate se regăsește în cartea *Logica naturală și știința logicii în filosofia lui Hegel* (2009), față de care *Logica speculativă hegeliană – Schematism și aplicații sistematice* reprezintă o continuare și o dezvoltare. Mai precis, este vorba aici despre reconstituirea proceselor Conceptului și Judecății, despre care nu s-a tratat explicit în *Logica naturală și știința logicii în filosofia lui Hegel*, unde accentul cădea pe Silogismul hegelian. Conceptul, Judecata și Silogismul speculative alcătuiesc însă o unitate, motiv pentru care am considerat potrivit să ne ocupăm în prezenta lucrare și de primele două.

Logica hegeliană s-a construit pe scheletul celei aristotelice, din care preia unii termeni de bază și unele rezultate. Noțiunea, judecata și silogismul aristotelice nu îndeplinesc însă aceleași funcții cu Conceptul, Judecata și Silogismul hegeliene; în consecință, cele două tipuri de logică nu se reduc unul la altul. Mai cu seamă, trebuie subliniat, logica speculativă *nu* are o funcție demonstrativă, precum cea aristotelică. Scopul ei este sistematic, integrativ. Materialul cu care operează ea nu se compune din noțiuni comune și propoziții, ci din obiectele concrete produse de experiența conștiinței, o experiență *completă*, care premerge demersul logico-speculativ. În configurațiile sale succesive (Conștiința, Conștiința-de-sine și Rațiunea), experiența conștiinței nu este altceva decât raportare permanentă la obiect, în vederea cunoașterii. Obiectul diferit de Conștiință, Conștiința ca obiect și Conștiința care se identifică cu obiectul sunt secvențele experienței complete pe care logica speculativă le sistematizează și integrează. Conceptul, Judecata și Silogismul speculative trec unele în altele, tot așa cum, la nivel fenomenologic, Conștiința-de-sine succede Conștiinței și precede Rațiunea; însă aceste

treceri nu sunt, ca în logica formală, asamblări ale unor elemente mai simple în structuri mai complexe care, la rândul lor, pot fi demontate şi reduse la părţile componente. Trecerea de la Concept la Judecată şi de la Judecată la Silogism exprimă, din perspectiva logicii speculative, modificări la nivel *categorial*, schimbări în structura categorială a gândirii. Gândirea este ceea ce dă forme diferite experienţei Conştiinţei, mai precis cu ajutorul categoriilor sale, recombinându-le continuu în vederea ridicării acestei experienţe până la statutul universalului. Simultan, gândirea *îşi* dă diverse forme. Diversitatea formelor gândirii nu este nu este, totuşi, infinitate. Aşa cum se poate constata la capătul părţii a doua a prezentei lucrări, se pot deosebi cu precizie patru forme ale Conceptului, patru forme ale Judecăţii şi patru forme ale Silogismului; deşi trec unele în altele, nu se pot reduce unele la altele, deoarece structura categorială care le stă la bază este unică în fiecare dintre ele.

Trecerea Conceptului în Judecată şi apoi a Judecăţii în Silogism este un proces ireversibil. Datorită acestei caracteristici fundamentale, logica speculativă trebuie urmărită obligatoriu în dezvoltarea ei. Studiul separat al fiecăreia dintre cele trei forme ale gândirii, în scopul de a alcătui modele şi scheme demonstrative, reguli pentru raţionare corectă şi detectare a erorilor, nu prezintă, în logica hegeliană, vreo importanţă deosebită. Logica aristotelică, dar şi celelalte înfăţişări ale acestei discipline, apărute de-a lungul a două milenii scurse de la Aristotel la Hegel, şi-au rafinat uneori excesiv modelele, regulile şi schemele, lăsând din ce în ce mai mult deoparte raporturile dintre formele de bază ale gândirii. În schimb, momentele în care fiecare formă a gândirii suferă modificări sunt deosebit de importante; ele trebuie obţinute, de fiecare dată, pornind de la stadiul în care Conceptul, Judecata ori Silogismul se găseşte, fără a introduce elemente, procedee sau scheme din afară.

*

În investigaţiile asupra logicii speculative hegeliene, autorul a găsit o permanentă îndrumare în interpretările originale ale lui Constantin Noica asupra operei filosofice a dialecticianului german, precum şi în ideile şi sfaturile profesorului Alexandru Surdu, cărora le exprimă recunoştinţa sa şi pe această cale.

31 decembrie 2013

I. DESPRE PRESUPOZIȚIILE LOGICII SPECULATIVE: EXPERIENȚA CONŞTIINȚEI ŞI LIMBAJUL FILOSOFIEI

I.1. LOGICĂ NATURALĂ ŞI LIMBAJ NATURAL ÎN *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI* ŞI ÎN *ENCICLOPEDIA ŞTIINŢELOR FILOSOFICE*

În conformitate cu maniera proprie a gândirii sale, fiecare dintre lucrările publicate în timpul vieţii de către Hegel se află într-un raport bine stabilit cu celelalte. Elaborarea unei scrieri filosofice nu este conjuncturală, nu este prilejuită de circumstanţe exterioare gândirii (înţelegându-se prin ele chiar studiul unei anumite teme sau probleme, strict filosofică, dar tratată independent de întregul sistematic), ci este rezultatul activităţii pure a acesteia[1]. „Splendida izolare" în care se autoproduce opera filosofică nu înseamnă totuşi întreruperea oricărei comunicări cu concepţiile aflate în circulaţie în paralel cu ea, căci avem mereu la îndemână un element de mediere cu rolul de a înlătura controversele sterile, colaterale, care dau impresia că filosofia este teritoriul unei confruntări fără sfârşit, dar şi fără rezultat. Medierea este efectuată de aşa-numitul *Zeitgeist*, care nu este postulat, pus să rezolve situaţia aidoma unui *deus ex machina*, ci este descris – în *Prefaţa* la *Fenomenologia spiritului,* unul dintre cele mai importante locuri în care dialecticianul îşi clarifică intenţiile şi mijloacele – ca „un timp al naşterii şi al trecerii la o nouă perioadă"[2], care, pe de o parte, se găseşte în orizontul problematicului, însă, pe de altă parte, dovedeşte o siguranţă fără greş în scoaterea la lumină a adevărului „atunci când timpul său a sosit"[3], subminând orice tentativă de a-l

[1] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice, Partea întâi, Logica*, trad. rom. D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, § 24, *Adaos 2*, p. 49–50: „Dacă (…) considerăm Logica drept sistem al determinaţiilor *pure* ale gândirii, atunci celelalte ştiinţe filosofice, filosofia naturii şi filosofia spiritului, se prezintă dimpotrivă, ca o Logică aplicată, deoarece Logica este sufletul care le dă viaţă. Ţelul celorlalte ştiinţe este atunci numai să recunoască formele logice în formaţiile naturii şi ale spiritului, care nu sunt decât moduri de expresie ale formelor gândirii pure".

[2] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. rom. de Virgil Bogdan, Bucureşti, Editura IRI, 1995, p. 14.

[3] *Ibidem*, p. 48.

ascunde. Ceea ce trebuie să urmeze filosoful este aşadar mişcarea de autorevelare a adevărului; înaintând pe drumul acestuia, nu se poate rătăci.

Identificarea căii pe care înaintează însuşi adevărul nu este o sarcină uşoară, această cale – a îndoielii şi disperării după propriile cuvinte ale filosofului – fiind destul de lungă şi întortocheată[4]. În paginile *Fenomenologiei spiritului*, Hegel a încercat tocmai trasarea şi traversarea căii pe care adevărul se autorevelează[5], ceea ce echivalează cu o punere la adăpost a filosofiei sale de obiecţii parţiale, ţinând cont că *toate* aceste obiecţii parţiale au fost examinate *a priori* şi respinse. Respingerea are o înfăţişare specifică în filosofia hegeliană, datorată faptului că orice obiecţie face parte din acel *Zeitgeist* şi, ca atare, şi din expunerea fenomenologică. Propriu-zis, respingerea nu înseamnă excludere, şi anume o excludere din corpul cunoaşterii a ceea ce s-a dovedit eronat, aşa cum este înţeleasă respingerea încă de la Aristotel, ci suprimare a adevărului a ceea ce este respins, simultan cu *păstrarea* acestuia. Ceea ce este eronat nu dispare pur şi simplu, ci este menţinut în conştiinţă, constituind *experienţa* ei, de care se poate dispune şi de care trebuie să se poată dispune pentru ca seria transformărilor suportate de conştiinţă să nu fie o simplă abstracţiune. Este important în hegelianism să se înţeleagă faptul că adevărul nu este o proprietate a unor propoziţii oarecare, ci un *rezultat* care, purificat de eroare, rămâne o formulă goală[6].

---

[4] Nu trebuie confundat acest mers al adevărului cu modurile în care el poate fi cunoscut şi care sunt numai forme ale cunoaşterii. Hegel distinge trei astfel de forme: 1. Cunoaşterea prin experienţă, 2. Prin reflecţie, 3. Cunoaşterea adevărului în forma pură a gândirii (*cf. Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, § 24, *Adaos 3*, p. 53), în timp ce adevărul este „concordanţa unui conţinut cu el însuşi" (*Ibidem, Adaos 2*), dar aceasta fără presupoziţia că obiectului trebuie să-i corespundă o reprezentare adecvată, căci obiectul nu precede cunoaşterea noastră despre el.

[5] *Cf.* Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel,* Editions Gallimard, Paris, 1985, p. 44: „La Phénoménologie dans son ensemble décrit le processus de la transformation de la Certitude en Vérité", E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Librairie Plon, Paris, 1968, p. 23: „La *Phénoménologie* nous a appris que le «savoir absolu», s'il veut être réel et ne pas rester lettre morte, doit unir en lui la vérité – dont il s'agissait – et la *certitude* du sujet individuel conaissant".

[6] *Prefaţa* la *Fenomenologia spiritului* clarifică punctul de vedere hegelian. Aici este înlăturată concepţia după care adevărul şi falsul „trec drept esenţe proprii". Hegel nu contestă posibilitatea erorii, ci arată ce funcţie are falsul în procesul cunoaşterii: „Ceva este cunoscut în mod fals: aceasta înseamnă că cunoaşterea este în inegalitate

Dacă *Fenomenologia spiritului* constituie dovada că experienţa făcută de conştiinţă este necesară şi ne pune în posesia conceptului adevărului, expunerea cunoaşterii din perspectiva dobândită *după* ce experienţa a fost încheiată apare, în chip firesc, ca pasul următor. Acesta este îndeplinit de *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*. Cum în viziunea lui Hegel filosofia nu poate fi decât sistematică[7], expunerea sistemului beneficiază de experienţa completă a *Fenomenologiei.* Sistemul construit de Hegel, în ciuda aparenţelor, nu este, totuşi, decât o schiţă. Tentativele tânărului Hegel de a trece direct la edificarea lui, înainte de a se găsi pe terenul ferm oferit de *Fenomenologie*, sunt însă principial distincte de *Enciclopedie* şi oferă un temei în plus faptului că, fără experienţa oferită de cea dintâi, construcţia din cea de-a doua nu poate rezista.

După cum se ştie, a treia parte a *Enciclopediei*, denumită *Filosofia spiritului*, conţine şi ea o diviziune intitulată *Fenomenologia spiritului*[8]. Plasarea ei în *Enciclopedie*, între Antropologie şi Psihologie, adică între două discipline sistematice, poate favoriza interpretarea că o *Fenomenologie* autonomă nu este decât o etapă depăşită a evoluţiei gândirii hegeliene. Desigur, şi această interpretare este acceptabilă, însă numai dacă în prealabil se consideră îndeplinite condiţiile pe care le descrie dezvoltarea fenomenologică, condiţii care privesc conştiinţa însăşi. Conştiinţa, a cărei experienţă descrisă de *Fenomenologie* este încheiată, nu mai are de-a face cu o *Fenomenologie* autonomă, ci se identifică cu aceasta, *este* seria de evenimente ce au avut loc în ea. Aşadar, deoarece nu se poate lipsi de prealabilul care este tocmai experienţa sa, ceea ce îi dă consistenţă şi o face să nu fie o simplă abstracţiune, depăşirea este totodată şi o menţinere a acestuia.

Această dublă modalitate de a privi *Fenomenologia spiritului* poate, credem, să fie punctul de plecare al unei investigaţii privind resorturile mai profunde ale expunerii filosofice hegeliene, anume a

---

cu substanţa ei. Dar tocmai această inegalitate este distingerea în genere, care este moment esenţial. Din această deosebire rezultă anume identitatea ei, şi această identitate care a devenit este adevărul" (*Fenomenologia spiritului*, p. 29).

[7] Hegel are grijă să reamintească mereu această trăsătură: „O filosofare *fără sistem* nu poate avea nimic ştiinţific" – *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, § 14, p. 22; „Chipul adevărat în care există adevărul nu poate fi decât sistemul ştiinţific al acestuia" – *Fenomenologia spiritului*, p. 11.

[8] A se vedea §§ 413–439 ale *Enciclopediei.*

felului în care funcţionează limbajul filosofiei, vehiculul gândirii, care trebuie să sufere şi el, laolaltă cu aceasta, anumite modificări. Nu este vorba despre modificări ale sensului unuia sau altuia dintre termenii filosofici uzuali, despre *re*staurarea unor sensuri pierdute şi uitate sau, dimpotrivă, *in*staurarea altora, activitate faţă de care Hegel şi-a exprimat dealtfel dezinteresul atunci când a spus că filosofia în genere nu are nevoie de un vocabular special. Limbajul care exprimă adevărul nu poate să rămână neschimbat în timp ce adevărul însuşi suferă atâtea transformări; cum fiecare etapă parcursă în *Fenomenologie* nu este parţială, ci totalitatea aşa cum apare ea în contextul descrierii, modificările limbajului ştiinţei (care trebuie luat ca reper pentru a le putea surprinde cu ajutorul lui pe celelalte), adaptările lui la configuaţii intermediare ale conştiinţei, sunt de fapt tot atâtea limbaje, a căror putere de a exprima adevărul nu este limitată în sine, ci numai de adevărul pe care îl exprimă pe propriul palier. În fiecare configuraţie a sa, conştiinţa are capacitatea de a se folosi de cuvânt şi de a înţelege. Nu poate fi luată în considerare nici o formă a conştiinţei care să fie total lipsită de capacitatea de expresie, ceea ce ar echivala cu părăsirea condiţiei proprii. Dar există şi limite ale înţelegerii. Numai din perspectiva configuraţiei următoare conştiinţa îşi resimte ca insuficiente posibilităţile de expresie, care nu au fost suspectate câtă vreme nu era pus sub semnul îndoielii adevărul exprimat de configuraţia depăşită. În plus, limbajul corespunzător nivelului atins de cunoaşterea absolută funcţionează paralel cu toate celelalte, efectuând descrierea din perspectiva adevărului acestuia.

Dacă, în ceea ce priveşte *Fenomenologia spiritului*, avem, după cum s-a văzut, de-a face cu o multiplicitate de limbaje, corespunzătoare nivelelor succesive atinse de conştiinţă, în *Enciclopedia ştiinţelor filosofice* expunerea are la bază logica, pe care Hegel o plasează în fruntea sistemului său. Orice abatere de la normele ştiinţei afectează acum construcţia sistematică, care nu poate înainta susţinând simultan şi efortul de a familiariza conştiinţa cu exerciţiul gândirii pure. Aici întâlnim nevoia unei distincţii importante, aceea dintre *ştiinţa logicii* şi *logica naturală*, care ar fi meritat poate să fie mai bine marcată încă de la bun început. Iniţial, Hegel a considerat probabil că parcurgerea scrierilor sale produce exact trecerea de la una la cealaltă, nemaifiind nevoie să se atragă atenţia asupra mişcării făcute. Dar, cu timpul, au apărut în

opera sa precizări care sugerează că aşteptările sale nu au fost pe deplin satisfăcute. Scopul acestei secţiuni a lucrării noastre este de a scoate în evidenţă raporturile dintre cele două din perspectiva experienţei complete a conştiinţei, înregistrate de expunerea fenomenologică.

I.1.1. CONFIGURAŢII ALE CONŞTIINŢEI ŞI EXPRESII ALE ACESTORA

Fenomenologia spiritului este alcătuită din trei părţi: Conştiinţa, Conştiinţa-de-sine, Raţiunea. Această diviziune merită o privire mai atentă. Cele trei părţi nu sunt deloc independente, ci se presupun unele pe altele. De fapt, expunerea este circulară. Îmbogăţirea experienţei conştiinţei reclamă o întoarcere constantă la momentele anterioare, care sunt completate, astfel, cu ceea ce mersul gândirii a câştigat pe traseul său circular. Nu avem de-a face cu o înaintare liniară, ci cu o consolidare a unui traseu deja parcurs. Această circularitate a fost observată demult şi a fost chiar criticată, ca circularitate vicioasă, reproşul dovedind însă neînţelegerea specificului său[9].

Pe de altă parte, în diviziunea care poartă numele Raţiunii, Hegel a inclus momentele Spiritului şi Religiei, ceea ce s-ar datora, conform unor interpreţi, circumstanţelor redactării. Sporirea considerabilă a dimensiunilor ultimei părţi a *Fenomenologiei spiritului* îşi are totuşi propria legitimitate. Configuraţiile spiritului şi religiei nu sunt supra-raţionale, nu corespund unor facultăţi distincte de raţiune, cum ar putea lăsa să se înţeleagă absenţa grupării capitolelor V, VI, VII şi VIII sub egida Raţiunii. Introducând noi facultăţi, Hegel ar fi părăsit tradiţia pe care considera că o reprezintă, o tradiţie al cărui punct de referinţă era, totuşi, *Critica raţiunii pure* a lui Kant. Chiar dacă *soluţiile* kantiene nu i se par valabile lui Hegel, el consideră că pot fi găsite căi de remediere, nu că linia de gândire trebuie abandonată. În cele din

[9] *Cf.* Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, p. 10 sq. Caracterul circular al demersului său a fost bine cunoscut – şi recunoscut – de către Hegel însuşi, care scrie: „Fiecare parte a filosofiei este un întreg filosofic, un cerc care se închide în el însuşi" (*Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, § 15). Dar tocmai deoarece fiecare parte este un întreg, circularitatea nu este vicioasă: partea îşi depăşeşte condiţia ei de parte, „fiind în sine totalitate (…) pune baza unei sfere mai largi" (*Ibidem*).

urmă, dialectica hegeliană va duce la suspendarea celei transcendentale kantiene, dar ca eveniment care are loc pornind de la aceasta din urmă[10]. Într-o bună parte a diviziunii Raţiunii din *Fenomenologia spiritului* cele două funcţionează în paralel.

Configuraţia simplei conştiinţe, cu care se deschide *Fenomenologia*, nu trebuie considerată, pur şi simplu, o fază primitivă în dezvoltarea fenomenologică, ci mai degrabă una elementară[11]. Oricum, nu este vorba de a identifica în situaţii umane concrete existenţa unor tipuri ale acestei conştiinţe; oricât de reprezentative, ele nu au în ultimă instanţă nimic de spus din unghi teoretic, singurul care contează, nu legitimează în nici un fel expunerea. La rândul ei, această configuraţie este subdivizată în momentele certitudinii sensibile, al percepţiei şi al intelectului. Este, cu alte cuvinte, configuraţia teoriei cunoaşterii clasică, având la bază presupoziţia că între subiectul care cunoaşte şi obiectul de cunoscut există o separaţie clară.

În momentul certitudinii sensibile, conştiinţa este pur receptivă. În acest moment nu se concepe. Limbajul funcţionează totuşi de la bun început, şi conştiinţa care se foloseşte de el acum nu resimte că nu ar putea descrie corect stările de lucruri. Încrederea conştiinţei în capacitatea sa de a cunoaşte este totală, ca şi în capacitatea de a exprima ceea ce cunoaşte. Tocmai din acest motiv Hegel vorbeşte despre *certitudinea* sensibilă. Certitudinea desemnează, de regulă, starea ce survine la capătul unei experienţe; or, aici nu avem de-a face încă cu nici o experienţă încheiată. Conştiinţa se găseşte acum într-un prezent perpetuu, al purei receptivităţi. Incapabilă de a trece dincolo de pura consemnare a stării de fapt, ea trebuie examinată dinafară, asistată de o instanţă care poate să exprime ceea ce ea însăşi nu este în stare să exprime. Avem de-a face aşadar, din punctul de vedere al expunerii fenomenologice, cu

[10] *Cf.* Heinz Kimmerle, *Anfänge der Dialektik*, in: *Der Weg zum System, Materialen zum jungen Hegel,* hrsg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1990, p. 269.

[11] Al. Kojève, *op. cit.*, p. 43, identifică în cel dintâi moment atitudinea cognitivă senzualistă şi ceea ce filosofia greacă desemna prin *doxa*; el continuă însă cu precizarea că, în stare exclusivă, certitudinea sensibilă ar fi caracteristică copilului mic sau omului preistoric, nu fără a exprima îndoieli în această privinţă. Autorul înclină deci mai degrabă spre necesitatea de a se porni de la acest stadiu al conştiinţei decât spre identificarea lui în fapt.

două nivele paralele: cel al prezentului perpetuu al certitudinii sensibile şi cel al interpretării acestuia din perspectiva ştiinţei. Problema care se ridică este cea a acurateţii descrierii acestei instanţe exterioare[12]. Hegel descrie astfel procedeul folosit: „Noi trebuie să ne comportăm la fel de *nemijlocit*, adică *receptiv*, deci să nu schimbăm nimic în ea, în obiectul aşa cum el se oferă, şi să ne abţinem de la orice concepere”[13]; de asemenea, activitatea pe care *noi* o înregistrăm este aceasta: „individul-singular cunoaşte purul Acesta, adică *singularul*”[14]. Acest *noi* care intervine aici este chiar Spiritul. Dar acest lucru va fi dezvăluit abia la capătul expunerii modificărilor simplei conştiinţe, când Eul singular se va identifica cu acest *noi* care îi descrie evoluţia: „*Eu* care este *Noi*; *Noi* care este *Eu*”[15]. Deocamdată, conştiinţa individului-singular este angajată într-un dialog cu Spiritul[16], având ca finalitate precizarea propriilor sale poziţii, pe care nu le poate delimita prin apel la propriile resurse: „*Certitudinea sensibilă* trebuie deci ea însăşi întrebată: *ce este Acesta?*”[17], adică singularul pe care îl cunoaşte. În acest moment avem de-a face cu o dublă funcţionare a limbajului. Pe de o parte limbajul prezentului perpetuu al certitudinii sensibile, care nu trece de relaţia dintre Eu şi obiectul pe care Eul îl cunoaşte, pe de altă parte limbajul ştiinţei, angajând cititorul, care dispune oricum de posibilităţi mai bogate de exprimare, dar mai ales de posibilitatea de a concepe[18]. Conform lui Ludwig Siep, se pot distinge în dialectica

---

[12] Cu privire la aceasta *vide* Alexandre Kojève, *op. cit.*, p. 576–577.

[13] *Fenomenologia spiritului*, p. 63.

[14] *Ibidem*, p. 64.

[15] *Ibidem*, p. 111.

[16] *Cf.* Andreas Graeser, *Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewissheit*, în: *Klassiker Auslegen, G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler, Berlin, Akademie Verlag, 1998, p. 42. A se vedea, de asemenea, trimiterile din acest studiu la *Analiticile secunde*, 87b 29, 100a 16, unde Aristotel examinează aceeaşi problemă (*Ibidem*, p. 43, în notă).

[17] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 65.

[18] Limbajul ştiinţei se poate lipsi, în principiu, de acest dialog cu conştiinţa sensibilă. Pentru el, expunerea „ar pretinde ca pe nici o treaptă a dezvoltării să nu fie întâlnită vreo determinaţie de gândire ori vreo reflexie care să nu fi apărut nemijlocit în cuprinsul acestei trepte, provenind din treapta precedentă” (G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, trad. rom. D.D. Roşca, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 22). Însă, pe de o parte, conştiinţa sensibilă este cea dintâi treaptă, nedispunând de o treaptă

certitudinii sensibile patru momente[19]: 1. Intenția originară a conștiinței: obiectul este singular și persistent, independent de conștiință; 2. Conținutul conștiinței, care se exprimă prin cuvinte ca „eu, acesta, acum, aici, este" și substantive. Universalitatea constă în faptul că ceea ce indică acestea depinde de context; 3. Nepotrivirea contextului și a limbajului care îl exprimă produce o serie de corectări, care privesc fie obiectul, fie subiectul; 4. Ca urmare, obiectul va apărea ca un continuum spațio-temporal cu diferite proprietăți. De-a lungul întregii dezvoltări, conștiința rămâne doar la nivelul propriului limbaj, dar *noi*, Spiritul, exprimă deja limitele acestuia, obligându-l să intre în dialog: el „are natura divină de a răsturna nemijlocit părerea, făcând din ea altceva, și astfel să nu o lase deloc *să ajungă la cuvânt*"[20]. În aceste rânduri Hegel evidențiază o activitate de pseudoconcepere a conștiinței. Substantivele cu care operează conștiința sensibilă nu sunt concepte, dar îndeplinesc pentru ea funcția conceptelor, suplinesc mai degrabă absența conceptelor, cum se vede din utilizarea limbajului de către această configurație, care este obligată să adapteze indicațiile substantivizate (*Aici*, *Acum*) în conformitate cu ceea ce ea crede a fi o realitate exterioară. Între intenția de a exprima a conștiinței și adaptare există un permanent decalaj[21].

În cazul percepției, cea de-a doua fază a conștiinței simple, universalitatea limbajului nu mai constă în indiferența sa față de individualele

---

precedentă, și astfel cuprinde nediferențiat toate determinațiile, pe de alta, în absența dialogului dintre limbajul științei și cel al conștiinței sensibile, cel dintâi, însuși limbajul științei, ar fi ininteligibil: „expunerea ar îngădui chiar numai acele expresii, ele însele cu totul simple, a ceea ce e simplu și fără nici o adăugare a unui cuvânt" (*Ibidem*).

[19] L. Siep, *Der Weg der «Phänomenologie des Geistes»*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000, p. 85.

[20] *Fenomenologia spiritului*, p. 71. J. Hyppolite (*cf.* Idem, *Logique et existence, Essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991. p. 14) arată că în acest moment al expunerii hegeliene un refuz al conștiinței față de limbaj și discurs, conștiința străduindu-se să atingă un absolut inefabil, este echivalent cu disoluția conștiinței. Dacă eliminăm din discuție această soluție extremă și de altfel doar ipotetică, autorul arată că: „La certitude immédiate et la perception sont déjà un sens qui ne se réfléchit pas encore sur soi, un discours qui n'est pas encore le discours qui se connaît comme tel, comme soi, comme discours des choses" (*op. cit.*, p. 16).

[21] *Cf.* Andreas Graeser, *op. cit.*, p. 48.

pe care le exprimă, ceea ce producea o acumulare indefinită de obiecte nedeterminate ale indicării, desemnate prin *Acesta*. În momentul conştiinţei perceptive, în care nu se concepe în continuare, apare posibilitatea negaţiei, care diferenţiază şi care reuneşte prin *Şi* proprietăţile continuumului spaţio-temporal. Conştiinţa perceptivă dispune de un limbaj enumerativ, prin care proprietăţile sunt reunite într-*un* lucru. Dificultăţile limbajului percepţiei provin din absenţa unui criteriu al enumerării, prin care să fie asigurată completitudinea acesteia şi excluderea a ceea ce este impropriu. În acest moment limbajul ştiinţei intervine din nou, evidenţiind ambiguitatea negaţiei: „În proprietate, negaţia este ca fiind *determinaţie*, care este nemijlocit una cu nemijlocirea fiinţei, o nemijlocire, care prin această unitate cu negaţia este universalitate*;* ca Un, însă, negaţia este în felul în care ea este eliberată de această unitate cu obiectul şi este în şi pentru sine”[22]. Am putea deosebi aici o funcţie logică şi una gramaticală a negaţiei, între care conştiinţa perceptivă nu operează nici o distincţie. Conştiinţa perceptivă utilizează un aspect care ţine de limbaj în calitate de criteriu logic. Ea ţine seama, în permanenţă, de posibilitatea de a se înşela, tocmai datorită substituţiei care are loc între cele două forme de negaţie şi care produce, ca în cazul certitudinii sensibile, o nepotrivire între observaţie şi expresie. Pentru scopul pe care ni l-am propus, este interesant de subliniat că în momentul percepţiei îşi au originea procedeele sofistice, care sunt tocmai încercări de a fixa un simplu *punct de vedere*, transformându-l în criteriu al adevărului care să poată distinge între esenţial şi neesenţial, ceea ce poartă numele de bun-simţ comun, *gesunde Menschenverstand*[23].

Prin introducerea criteriului enumerării ajungem deja la intelect. Aici, interdicţia de a concepe încetează. Cu toate acestea „conceptul adevărului, ca adevăr existent *în sine*, care nu e încă concept, adică îi lipseşte *fiinţarea-pentru-sine* a conştiinţei”[24] este asigurat tot de *noi*, deoarece conştiinţa nu îl poate explicita, ci doar îl contemplă. Faţă de mişcările precedente, a certitudinii sensibile şi a percepţiei, cea a intelectului este mult mai complexă. Ne vom opri numai asupra a ceea

[22] *Fenomenologia spiritului*, p. 73.
[23] *Ibidem*, p. 81.
[24] *Ibidem*, p. 83.

ce Hegel denumeşte *explicare* (*Erklären*), care are o legătură directă cu intenţiile pe care ni le-am propus. Explicarea este activitatea intelectului, care-şi expune propria necesitate ca fiind a faptului însuşi. Intelectul este facultatea legilor şi, în calitate de moment al configuraţiei simplei conştiinţe, el consideră ca separate conştiinţa şi obiectul ei. Pericolul de a vedea legile naturii – căci despre ele este vorba aici – numai ca producţii ale intelectului, arbitrar transferate apoi obiectului, este înlăturat prin prezentarea corespondenţei dintre ele şi faptele pe care le descriu. Legea exprimă întotdeauna stările de fapt, şi aceasta în asemenea măsură încât între cele două nu există interval. O lege nu poate admite discontinuităţi la acest nivel, ceea ce ar putea fi văzut ca excepţii, iar explicarea impune tocmai indistincţia între expresia legii şi faptul exprimat. De aceea, prin explicare, intelectul afirmă că „*forţa este constituită întocmai ca şi legea*”[25]; intelectul foloseşte un limbaj tautologic, dar nu unul logic formal, ci prescriind identitatea între fapt şi expresia legii care, în cele din urmă, exprimă propriile modificări ale intelectului[26].

Cele trei momente ale simplei conştiinţe alcătuiesc experienţa sa completă. Ele dispun de limbaje proprii, iar acestea pot fi reconstituite numai pornind de la limbajul ştiinţei deoarece conştiinţa, cel puţin în primele două momente, nu este capabilă să ridice încă problema originii capacităţilor sale de expresie. Trecerea de la unul la celălalt de face fără întreruperi, ceea ce scoate în evidenţă inconsistenţa lor. De fiecare dată când sunt constituite ca atare, li se pot arăta clar şi limitele. În cazul certitudinii sensibile, aceste limite constau în însuşi caracterul indicativ al limbajului, indiferent la ceea ce desemnează. În cazul percepţiei, falsificarea apare prin încercarea, irealizabilă de fapt, de a fixa un criteriu al adevărului, rezultând o procedură sofistică. În cazul intelectului, limbajul este tautologic, exprimând numai mişcarea gândirii, pe care o suprapune obiectului considerat exterior faţă de conştiinţă.

Configuraţia conştiinţei este urmată de cea a conştiinţei-de-sine, în care intervenţia din exterior a acelui *noi*, pe care am înregistrat-o mai sus, încetează. Acest eveniment se datorează faptului că adevărul nu

[25] *Ibidem*, p. 96; subl. aut.
[26] *Vide* Alexandre Kojève, *op. cit.*, p. 47.

mai este distinct pentru conştiinţa-de-sine de ea însăşi. Separaţia faţă de obiect nu a dispărut de tot, „conştiinţa-de-sine este dorinţă (*Begierde*) în genere”[27]. Dialectica stăpânirii şi servituţii, care decurge din nevoia de recunoaştere a conştiinţei-de-sine, produce primele manifestări ale libertăţii în istoria spiritului: stoicismul, scepticismul şi conştiinţa nefericită. Trebuie subliniat faptul că istoria spiritului nu se confundă cu istoria în general şi că evenimentele spirituale pe care le vizează Hegel nu sunt localizate în intervale istorice precis delimitate, continue, aşa cum sunt evenimentele istorice (de regulă). Tema generală a acestei configuraţii este libertatea, nu necesitatea, ca în cazul simplei conştiinţe, de aceea cele trei momente ce apar acum ţin, dacă e să vorbim în manieră kantiană, de filosofia practică. Hegel face unele observaţii despre modalitatea în care acestea se exprimă pe ele însele. Astfel, stoicismul, încercând să-şi păstreze libertatea pe care a dobândit-o, se retrage din acţionare în universalitatea gândului. Stoicismul recomandă raţionalitatea, şi o chiar o practică, dar într-o formă ineficientă: „cuvintele generale de adevăr şi bine, de înţelepciune şi virtute la care stoicismul este nevoit să rămână sunt deci, desigur, în genere înălţătoare, dar deoarece ele nu pot ajunge de fapt la nici o răspândire a conţinutului, ele devin în curând plictisitoare”[28]. În schimb, scepticismul experimentează cu adevărat libertatea gândului, pe care stoicismul doar o propovăduia. Momentul scepticismului este, cum vom vedea, deosebit de important pentru investigaţia noastră, deoarece aici se iveşte prilejul de a se examina mişcarea dialectică, pe care o utilizează şi limbajul ştiinţei. Pentru modul sceptic de a proceda este caracteristică punerea în evidenţă a *mişcării dialectice,* „care e certitudinea sensibilă, percepţia şi intelectul”[29]. Această mişcare este aplicată raportului dintre stăpânire şi servitute, pe care limbajul stoic îl descrie sub forma maximelor şi poruncilor, şi având ca temă libertatea. Scepticismul prelucrează experienţa stoică cu ajutorul teoriei cunoaşterii constituită de configuraţia simplei conştiinţe. În fazele anterioare, negativitatea pe care o presupune dialectica era exterioară conştiinţei, care nu reuşea de aceea să

[27] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 106; *Cf.* Alexandre Kojève, *op. cit.*, p. 49.
[28] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 123.
[29] *Ibidem*, p. 124.

constituie satisfăcător obiectul, fiind constrânsă să opereze revizuiri atât asupra acestuia, cât şi asupra sa. În cazul scepticismului, negativitatea priveşte atât obiectul, cât şi pe sine. Negativitatea aduce conştiinţa sceptică în starea de echilibru (*ataraxia*): „conştiinţa-de-sine lasă să dispară nu numai obiectivitatea ca atare, ci propria sa comportare faţă de această obiectivitate”[30]. Scepticismul consideră în mod eronat că această suspendare este libertatea, deoarece, în fapt, suspendarea trebuie să aibă loc continuu. Această suspendare continuă are loc pe planul limbajului; conştiinţa „exprimă absoluta *dispariţie*, dar *exprimarea există,* şi această conştiinţă este dispariţia enunţată; ea exprimă neantul vederii, auzului etc. şi ea *însăşi vede, aude* etc.”[31]. Negativitatea sceptică are caracteristic faptul că se petrece la nivelul limbajului, este o pendulare a conştiinţei între *enunţuri* contradictorii, indiferente faţă de experienţă. Totuşi, Hegel subliniază importanţa acestei mişcări, arătând că fiecare dintre enunţurile contradictorii cristalizează conştiinţa sceptică, care astfel se dedublează.

Enunţurile contradictorii între care pendulează conştiinţa sceptică sunt asumate de conştiinţa nefericită, care este o conştiinţă unică, constrânsă „să aibă mereu în una dintre conştiinţe şi pe cealaltă”[32]. Dacă în configuraţiile anterioare am găsit indicaţii privind funcţionarea limbajului accesibil fiecăreia, configuraţia conştiinţei nefericite ar putea fi considerată una tăcută. Conform dezvoltării lui Hegel, conştiinţa nefericită reuşeşte în cele din urmă să depăşească dedublarea sceptică, punând în joc o atitudine evlavioasă, dar pe care nu o exprimă. „Gândirea ei ca atare rămâne melodia lipsită de formă a sunetului clopotelor sau o caldă îmbrăţişare a ceţii, o gândire muzicală care nu ajunge la concept”[33]; o astfel de gândire nu poate căpăta expresie. Mai mult decât atât, stabilind un raport cu imuabilul, conştiinţa nefericită nu este capabilă nici să înţeleagă acest raport. Conştiinţa nefericită abandonează libertatea (ale cărei componente sunt voinţa şi satisfacţia dobândită prin munca proprie) şi ca, urmare, medierea între ea şi

[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, p. 125.
[32] *Ibidem*, p. 126.
[33] *Ibidem*, p. 130.

imuabil, care apare sub formă de sfat (*Rathe*) este „ceva ce i se reprezintă şi îi vorbeşte fără sens”[34].

Cu configurația rațiunii, conştiința capătă certitudinea de a fi orice realitate[35]. Hegel arată că această determinare a rațiunii este exprimată de punctul de vedere idealist. Acest punct de vedere nu este mai îndreptățit decât cele anterioare. „Cu acelaşi drept se situează, *pe lângă asigurarea* dată de acea certitudine, şi *asigurările* acestor alte certitudini”[36]. Apelul la constatarea că *Eu sunt Eu* nu va fi contestat ca adevăr, dar va fi înțeles pe palierele anterioare ca o confirmare a propriilor puncte de vedere[37]. În această situație se găseşte idealismul transcendental kantian, care porneşte de la unitatea conştiinței şi îi opune un *însine*. Pentru Hegel modalitatea kantiană de a determina categoriile pornind de la judecăți constituie o formă inacceptabilă de asigurare. În prealabil, Kant stabilise că intelectul pur este principiul de la care trebuie să se pornească pentru o deducere a conceptelor pure *a priori*, şi chiar denunțase încercarea de a le scoate din experiență[38]. Însă, atunci când categoriile sunt determinate pornind de la judecăți, Kant încalcă propria cerință, iar Hegel îi reproşează că: „A considera însă iarăşi că pluralitatea categoriilor, în orice mod ar fi, drept ceva găsit – de exemplu în judecăți – şi a le accepta ca atare trebuie privit de fapt ca

---

[34] *Ibidem*, p. 135.

[35] *Ibidem*, p. 140.

[36] *Ibidem*, p. 141.

[37] „Conştiința îşi va determina relația sa față de alteritate, adică față de obiectul ei, în feluri diferite, după cum ea stă pe o treaptă sau alta a spiritului lumii care îşi devine conştient de sine” (*Ibidem*, p. 141). În consecință, determinarea kantiană a rațiunii ca „facultate a principiilor”, care nu se raportează niciodată imediat la experiență, ci la intelect (*Cf.* Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. rom. N. Bagdasar şi E. Moisuc, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969, p. 285), este îndreptățită pe propria treaptă pe care se găseşte, dar valabilitatea ei absolută este contestată: „Hegel glaubt nun gegenüber Kant zeigen zu können, dass «regulative» Ideen in Wahrheit «konstitutive» Begriffe sind” (L. Siep, *op. cit.*, p. 119). Realitatea, despre care Hegel spune că este certitudinea rațiunii, nu este lumea accesibilă prin intermediul simțurilor, ci însăşi structura conceptuală a acestei lumi, care face ca rațiunea să se găsească doar pe sine în realitate.

[38] Kant denumeşte „derivare fiziologică” această procedură, care nu este deductivă (Imm. Kant, *op. cit.*, p. 118). Cerința ca derivarea să fie deductivă este formulată de Kant după cum urmează: „Căci acest concept cere absolut ca ceva A să fie astfel încât un altceva B să urmeze din el *necesar* şi *după o regulă absolut universală*” (*Ibidem*, p. 121).

un afront adus ştiinţei; unde ar mai putea intelectul arăta o necesitate dacă el nu o poate face în el însuşi, care e pura necesitate?"[39]. Critica hegeliană a deducţiei kantiene a categoriilor este totuşi neîndreptăţită dacă nu este revizuită însăşi noţiunea de experienţă, ceea ce a fost deja întreprins încă în *Introducerea* la *Fenomenologia spiritului.* Când Kant „găseşte" că judecăţile furnizează calea de a determina complet categoriile, nu înţelege că le derivă în mod empiric din acestea, ceea ce ar însemna pentru el „a produce real cel puţin iluzia unor afirmaţii obiective"[40]. Hegel cunoştea bine interdicţia kantiană a folosirii logicii ca *organon*, el însuşi amendând în capitolul despre percepţie *logica aparenţei* despre care vorbeşte şi Kant (vezi *supra*). Dacă pentru Hegel experienţa este cuprinderea întregului domeniu al conştiinţei, prin care „fenomenul devine identic esenţei"[41], inconsecvenţa kantiană nu se datorează faptului că procedează empiric în determinarea categoriilor, ci că favorizează separarea fenomenului de esenţă.

Pentru investigaţia noastră este important de reţinut faptul că, o dată cu idealismul kantian, limbajul natural şi logica naturală sunt depăşite. Chiar dacă modalitatea prin care Kant oferă tabloul complet al conceptelor pure ale intelectului este considerată de Hegel nesatisfăcătoare, datorându-se mai mult instinctului, conceptul ştiinţei este deja dat, şi străduinţele dialecticianului se îndreaptă acum către distingerea acestuia de interpretarea sa rigidă, pe care o denumeşte formalism[42]. La baza noii configuraţii a conştiinţei stă logica formală, pe care Kant a folosit-o în deducţia sa. Configuraţiile conştiinţei care apar în continuare în *Fenomenologie* nu mai pot fi privite din perspectiva logicii naturale. Ele nu trebuie considerate însă nici din perspectiva

[39] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 142.

[40] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 98.

[41] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 61.

[42] Pasajul din *Prefaţa Fenomenologiei spiritului* care discută această problemă este extrem de important. Îl reproducem aici: „După ce *triplicitatea* kantiană, regăsită mai întâi prin instinct (…) a fost ridicată la semnificaţia ei absolută (…) trebuie mai puţin încă să considerăm drept ceva ştiinţific întrebuinţarea acelei forme prin care o vedem redusă la o schemă fără viaţă (…) şi vedem organizarea ştiinţifică redusă la un tabel" (*Ibidem*, p. 35). Hegel continuă arătând că atribuirea arbitrară de predicate caracterizează întrebuinţarea formei.

logicii formale, ci speculativ. Interpretarea formală şi cea speculativă au în comun faptul că ambele impun limbajului categoriile, dar folosirea acestora este diferită în cele două cazuri.

I.1.2. LIMBAJUL ŞTIINŢEI ŞI SPECULATIVUL

Hegel nu tratează explicit semnificaţia speculativului în cuprinsul *Fenomenologiei*[43]. Aceasta este mai mult o ilustrare a modului cum conştiinţa se poate ridica, şi se ridică în fapt, la nivelul speculativ. În configuraţiile pe care le-am trecut în revistă mai sus, conştiinţa fie nici nu întrevede acest nivel, motiv pentru care discursul este dublu, cel caracteristic momentului în care ne aflăm fiind asistat de însuşi limbajul ştiinţei, fie operează speculativ fără a produce cunoaştere, cum se întâmplă în cazul scepticismului. Celelalte configuraţii, în care categorialitatea transformă limbajul natural şi logica naturală în logică formală, depăşesc ceea ce ne-am propus aici. O simplă ilustrare nu este însă de ajuns pentru a confirma interpretarea hegeliană. Ea trebuie continuată cu o expunere teoretică, pe care o găsim în *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*[44]. Aceasta nu se poate lipsi de descrierea fenomenologică, după cum *Fenomenologia* rămâne incompletă, o simplă istorie a spiritului, fără sistem[45]. Vom încerca să scoatem în evidenţă implicaţiile pe care gândirea speculativă le are pe planul limbajului ştiinţei şi raporturile care se stabilesc între acesta şi limbajul natural.

---

[43] Totuşi, în *Prefaţa Fenomenologiei spiritului*, Hegel se referă la filosofia speculativă şi la propoziţia speculativă, considerând explicaţiile sale ca „o asigurare anticipată", datorată caracterului „în parte narativ" al expunerii sale (*Ibidem*, p. 40). Anticipând expunerea teoretică, el arată că judecata tradiţională, alcătuită din subiect şi predicat suferă anumite modificări şi chiar le descrie, dar nu vorbeşte despre momentele specifice, care vor fi enumerate în *Enciclopedie.*

[44] Strict vorbind, partea întâi a *Enciclopediei, Logica*, oferă această expunere. *Filosofia naturii* şi *Filosofia spiritului*, ca Logică aplicată (vezi nota 1), sunt de asemenea ilustrări, dar din perspectiva oferită *după* ce conştiinţa a ajuns la stadiul cunoaşterii absolute. Poziţia privilegiată a logicii este motivul pentru care Hegel îi va închina un spaţiu mult mai vast în *Ştiinţa logicii.*

[45] *Cf. Ştiinţa logicii*, p. 31: „O întemeiere sau explicaţie discursivă a conceptului poate da cel mult următorul lucru: adus înaintea reprezentării, se obţine o cunoştinţă istorică a lui. Însă definiţia ştiinţei îşi are *dovada* numai în necesitatea producerii ei".

Este o prejudecată larg răspândită aceea că Hegel nu-şi defineşte termenii pe care îi utilizează. În realitate el nu *porneşte* de la definiţii, ci le dă atunci când expunerea le face posibile, adică atunci când mersul gândirii impune definirea şi dispune de elementele necesare, produse de ea însăşi, pentru a o face. Definirea speculativului se găseşte în *Enciclopedie* şi este următoarea: „*Speculativul,* sau *raţionalul pozitiv* prinde unitatea determinaţiilor în opoziţia lor, *afirmativul* care este conţinut în disoluţia şi trecerea lor”[46]. Acest eveniment are loc ca al treilea *moment* al real-logicului şi este exprimat formal, ceea ce îl face pe Hegel să adauge că nu e vorba despre o *parte* a logicii, în acest caz separaţia anulându-l[47]. Momentul speculativ nu poate fi surprins adecvat dacă este privit ca independent de cel dialectic, pe care Hegel îl defineşte ca „propria autodepăşire a unor atare determinaţii finite şi trecerea lor în determinaţiile opuse lor”[48]. Se poate spune că momentul dialectic este cel puţin la fel de important ca cel speculativ, deşi a accentua exagerat semnificaţia sa înseamnă a-i modifica statutul, adică a-l transforma în ceva de sine stătător, aşa cum am văzut că se întâmplă în cazul scepticismului. Prin determinaţiile finite Hegel înţelege judecăţile logice propriu-zise. Trecerea lor în determinaţiile opuse nu înseamnă pur şi simplu negarea lor, procedeu pe care l-am întâlnit în configuraţia percepţiei. În acest caz determinaţiile îşi păstrează valabilitatea, nu pot să treacă în opusul lor numai fiindcă sunt negate. Hegel ilustrează această situaţie cu exemple, între care reţinem pe cel al antinomiilor kantiene[49]. La Kant, „afirmarea a două propoziţii *opuse* cu privire la *acelaşi* obiect, şi anume în felul că fiecare dintre aceste propoziţii trebuie afirmată cu egală necesitate” conduce la concluzia că raţiunea cunoscătoare este contradictorie. Acest lucru se întâmplă tocmai

[46] *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, § 82, p. 157. În *Ştiinţa logicii*, p. 38, speculativul este definit astfel: „*Speculativul* este dialecticul aşa cum este el considerat aici, e deci cuprinderea opuselor în unitatea lor, a pozitivului în negativ”, formulă prin care Hegel accentuează continuitatea celor două momente. În rândurile următoare el insistă asupra faptului că reprezentările sensibile şi reflexiile intelectului împiedică gândirea să se exercite speculativ. Aşadar, definiţia speculativului nu are consecinţe asupra „puterii de gândire neexercitate încă şi nelibere” (*Ibidem*).

[47] *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, § 79, p. 147.

[48] *Ibidem*, § 81, p. 151.

[49] *Cf. Ibidem*, § 48, p. 101.

pentru că fiecare propoziție este considerată valabilă, iar momentul negației nu este văzut ca o trecere de la una la cealaltă; afirmându-se caracterul contradictoriu al rațiunii, se evită menținerea tensiunii între cele două propoziții. Deşi procedeul este considerat revoluționar, soluția i se pare lui Hegel banală tocmai datorită străduinței de a evita contradicția în procesul cunoaşterii, punând-o pe seama rațiunii însăşi. Aceasta este într-adevăr inerentă rațiunii: „antinomii nu se găsesc numai în cele patru obiecte particulare ale cosmologiei, ci, dimpotrivă, în *toate* obiectele de orice fel, în *toate* reprezentările, conceptele şi ideile”[50]. Dar rațiunea nu rămâne în acest stadiu, reuşind să reunească opozițiile. Totuşi, unitatea rezultată nu trebuie la rândul ei fixată[51], anulând complet diferența şi păstrând numai identitatea; de aceea „un conținut speculativ nici nu poate fi exprimat printr-o propoziție unilaterală”[52].

Limbajul ştiinței, aşa cum îl prezintă Hegel, este foarte diferit de ceea ce se înțelege azi, în mod obişnuit, prin această expresie. Ar fi, oricum, mult de discutat cu privire la acest „mod obişnuit”, despre care au fost emise nenumărate păreri. Dacă se vizează cu precădere univocitatea termenilor, care înlesneşte operarea cu ei şi restrânge posibilitatea confuziilor, nimic nu este mai diferit de un termen ştiințific în acest sens[53], decât Conceptul hegelian. Însă logica hegeliană nu este o logică a cercetării, în care termenii sunt simple instrumente de lucru, supuse unor eventuale revizuiri ori de câte ori o cere precizia. Pentru a scoate în evidență aceasta, Hegel compară conținutul Conceptului cu cele ale conştiinței religioase şi numeşte acest conținut în mod explicit *mistic*. O convingere, larg răspândită şi azi, este aceea că misticul scapă în totalitate descrierii prin intermediul limbajului ştiinței. Ceea

[50] *Ibidem*, § 48, p. 103.

[51] Şi această procedură fiind echivalentă cu revenirea la poziția intelectului, fapt semnalat de reducerea la formele tradiționale: „Dacă formele speculative sunt identificate cu cele tradiționale, atunci ele sunt transformate în determinații rigide, care nu au nici o legătură una cu cealaltă, care se exclud reciproc. Intelectul optează atunci pentru una dintre ele” (Al. Surdu, *Noțiunea clasică şi Conceptul hegelian*, în: *Probleme de logică*, vol. VII, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1977, p. 44).

[52] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, § 82, *Adaos*, p. 159.

[53] Mai precis, în sensul de *conceptus communis, νόημα*, „o simplă posibilitate de a fi, (…) capacitatea de a forma noțiuni” (Al. Surdu, *op. cit.*, p. 54).

ce nu înseamnă însă, la Hegel, că opoziția este ireductibilă: „Orice e rațional poate fi deci numit, totodată, şi mistic, ceea ce înseamnă doar că el depăşeşte intelectul, dar nu înseamnă nicidecum că el trebuie considerat, în genere, ca ceva inaccesibil gândirii şi depăşind puterea de concepere”[54]. Acceptând totuşi convingerea comună că misticul este echivalent cu misteriosul, cu ceea ce „nu poate fi conceput”, observăm că el ar corespunde momentului certitudinii sensibile, pe care l-am descris mai sus. Numai că, acceptând identificarea lor din capul locului, ar însemna să neglijăm faptul că, la nivelul certitudinii sensibile, separația dintre subiect şi obiect interzice posibilitatea unificării, care apare doar la nivelul speculativ. Diferențele apar şi la nivelul formei: certitudinea sensibilă este lipsită de forme, adică de rezultatele activității gândirii care, căpătând statutul de universale, sunt însăşi experiența conştiinței.

Hegel nu a ignorat analogia dintre momentul conştiinței simple şi cel al cunoaşterii absolute. În capitolul VIII, *Cunoaşterea absolută*, partea finală a *Fenomenologiei*, el scrie: „În *conceptul* ce se cunoaşte ca concept, *momentele* apar deci mai înainte decât *întregul împlinit* a cărui devenire este mişcarea acelor momente. În *conştiință*, din contră, întregul, dar neconceput, este înaintea momentelor”[55]. Demersul ştiințific constă în identificarea celor două: „Ştiința conține în ea însăşi această necesitate de a se exterioriza în forma conceptului pur şi cuprinde în mod necesar trecerea conceptului în *conştiință*”[56]. Ştiința închide aşadar un cerc, parcursul conştiinței, început cu cea dintâi configurație pe care am întâlnit-o mai sus.

I.1.3. CONCLUZIE

Unul dintre cele mai târzii texte hegeliene, *Prefața* la cea de-a doua ediție a *Ştiinței logicii*, este dedicat clarificării raporturilor dintre

[54] G.W. F. Hegel, *op. cit.*, § 82, p. 160.
[55] *Fenomenologia spiritului*, p. 459.
[56] *Ibidem*, p. 463.

ştiinţa logicii şi logica naturală[57]. Hegel face aici observaţia că limbajul este locul în care sunt depuse formele gândirii, continuând prin a arăta că reprezentările sunt interiorizari modelate de vorbire. Pentru om „tot ceea ce el transformă în vorbire şi exteriorizează prin ea conţine, în forma mai învăluită, mai impură sau mai elaborată, o categorie; atât de natural îi este omului logicul, sau, mai precis, aceasta constituie *natura* lui specifică"[58]. Funcţionarea naturală a gândirii nu este aşadar în mod necesar incorectă. Cea mai bună dovadă că lucrurile stau aşa o aduce însăşi descoperirea de către Platon şi Aristotel a formelor gândirii, care au devenit apoiobiect de studiu. Hegel consideră însă că acest eveniment este abia începutul cunoaşterii lor[59]. Nu vor putea fi cunoscute fără a fi întrebuinţate, iar întrebuinţarea le „destituie din rangul de a fi considerate pentru ele însele, aceasta pentru a *servi* (…) parte ca *abreviaţii*, parte la determinarea mai precisă şi la găsirea *relaţiilor obiective*"[60]. Această utilizare a formelor gândirii este, propriu-zis, logica naturală. Marea ei carenţă este întrebuinţarea inconştientă a categoriilor, pe care le crede cunoscute din moment ce îi servesc drept mijloace. Fiind ale gândirii, formele, devenite mijloace, aşează gândirea într-o poziţie subordonată faţă de sentimente, impulsuri şi interese umane, care nu ne slujesc ci, dimpotrivă, ne supun dominaţiei lor. Trecerea de la logica naturală la ştiinţa logicii este echivalentă cu o restabilire a demnităţii gândirii: „Sarcina noastră este să aducem în lumina conştiinţei aceasta natură *logică*, care animă spiritul şi acţionează efectiv în cuprinsul lui"[61]. Aducerea la lumina conştiinţei a logicului depinde nu numai de ceea ce conştiinţa cunoaşte, ci şi de autocunoaşterea sa. Această auto-cunoaştere este văzută de Hegel ca o autopurificare, o depăşire a folosirii instinctive a categoriilor. Autopurificarea nu înseamnă însă

[57] *Cf. Ştiinţa logicii*, p. 15: „Această prefaţă are menirea de a indica momentele generale ale mersului cunoaşterii pornind de la acest cunoscut [determinaţiile de gândire – n.n. DP], relaţia gândirii ştiinţifice cu această gândire naturală".

[58] *Ibidem*, p. 14.

[59] Se poate întrevedea aici o raportare critică la Kant (în multe alte locuri Hegel făcând aceasta în mod explicit) şi la cunoscutele sale cuvinte din *Critica raţiunii pure*, care considerau logica o disciplină încheiată încă de Aristotel.

[60] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 16–17.

[61] *Ibidem*, p. 19.

eliminarea arbitrară a conținuturilor. Categoriile „luate ca simple forme, deosebite de conținut şi numai asumate de acesta, ele sunt determinate ca fixe, determinare ce le pune pecetea finitului şi le face incapabile să prindă adevărul care e în sine infinit”[62].

Trebuie, aşadar, să deosebim la Hegel trei moduri de a privi logicul: 1. modul natural, corespunzător Conştiinței şi Conştiinței-de-sine din *Fenomenologia spiritului*, 2. modul formal, corespunzător idealismului kantian, dar şi ştiinței ale cărei baze metafizice le pune acesta, 3. modul propriu-zis speculativ (ştiințific), pe care îl expune logica hegeliană. Criteriul pe baza căruia se face distincția nu este istoric, cu toate că, în ordinea apariției, cele trei moduri se succedă astfel, ci ține de autoconfigurarea conştiinței (*Bildung*), iar aceasta nu este în mod necesar istorică. O conştiință sensibilă nu este iremediabil revolută prin apariția conştiinței-de-sine, aşa cum un eveniment istoric (bătălia de la Jena, de exemplu) o dată ce a avut loc, este irepetabil. Scepticismul, moment al conştiinței-de-sine, ca să luăm un alt exemplu, apare în Antichitate, dar şi perioada imediat următoare difuzării criticismului kantian. De asemenea, între primul şi al treilea mod există o continuitate, în vreme ce modul formal de a vedea logicul este descris de Hegel ca o revenire la „activitatea instinctivă a logicii naturale”[63], respingând conştient purificarea acesteia de către ştiința logicii.

Unele interpretări ale logicii lui Hegel, criticate pe bună dreptate de R. Kroner[64], care văd cele trei părți ale logicii hegeliene, Logica Ființei, a Esenței şi a Conceptului şi categoriile lor corespunzătoare conştiinței naturale (naive), ştiințifice şi respectiv filosofice sau realismului natural (logica Ființei văzută ca logică a descrierii), metafizicii realiste (logica Esenței văzută ca logică a explicației) şi idealismului (logica Conceptului văzută ca logică a comprehensiunii), nu reuşesc să surprindă corect cele trei moduri de mai sus tocmai pentru că introduc o anumită liniaritate istorică chiar în dezvoltarea logică, ceva similar celor trei faze ale lui Comte. Aceasta îl face pe Kroner să observe nepotrivirea calculului infinitezimal (examinat de Hegel la categoria Cantității) cu

[62] *Ibidem*, p. 20.
[63] *Ibidem*.
[64] R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Zweiter Band, Tübingen, Verlag von J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1924, p. 436.

conştiința naturală, el revenind de fapt celei ştiințifice care, în schimb, are de-a face cu identitatea şi contradicția (despre care Hegel tratează în logica Esenței), ce ar fi fost mai bine încadrate în conştiința filosofică ş.a.m.d. Logica hegeliană nu este însă o rescriere a *Fenomenologiei*, în care configurațiile conştiinței sunt înlocuite cu categorii, în ea conştiința naturală nu-şi mai are locul şi, mai mult, apariția aici a unor referințe mai mult sau mai puțin extinse la ştiințele particulare nu are de-a face cu cercetările în domeniile respective, ci cu semnificația lor speculativă.

I.2. INTELECT ŞI FORŢĂ ÎN *FENOMENOLOGIA SPIRITULUI*

Vom explora, în paginile ce urmează, unul dintre episoadele *Fenomenologiei spiritului*, încercând să culegem roadele lecturii sale. Este vorba despre episodul intelectului, ultima parte a diviziunii întâi a lucrării lui Hegel, intitulată *Forţă şi intelect, fenomen şi lumea suprasensibilă* (*Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt*). Este una dintre cele mai dificile şi, pe bună dreptate, mai controversate părţi ale *Fenomenologiei.* Motivele pentru care este astfel considerată nu se găsesc, credem, în expunerea hegeliană însăşi, care nu este nici mai obscură, nici mai condensată ca de obicei, ci în structura problemei la care ea se referă. Dificultatea, niciodată rezolvată pe deplin, de a distinge cu precizie între înţelesul dat facultăţii de cunoaştere numită intelect de către Kant şi cel pe care intelectul îl va căpăta prin contribuţia hegeliană tinde să sporească cu trecerea timpului, cu atât mai mult cu cât înţelesul kantian s-a generalizat şi este împrumutat uneori, involuntar, chiar şi unor contexte pre-kantiene.

Precum se ştie, Hegel a încercat să prevină acest gen de confuzie, deşi câteodată i s-a reproşat că ar fi putut să se străduiască mai mult în această direcţie. *Introducerea* prin care deschide propriu-zis problematica *Fenomenologiei spiritului*, este unul dintre locurile în care se intenţionează limpezirea neclarităţilor. Convingerea, denunţată de Hegel aici, că întregul efort de a dobândi pentru conştiinţă, prin cunoaştere, ceea ce este în sine, ar fi absurd în conceptul lui şi că între cunoaştere şi absolut ar cădea o barieră de netrecut („*das ganze Beginnen, dasjenige, was an sich ist, durch das Erkennen und das Absolute zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine die schlechtin scheidende Grenze falle*")[65] nu este decât urmarea unei griji exagerate pentru fixarea statutului cunoaşterii, grijă

[65] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Nach dem Texte der Originalausgabe, Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Akademie-Verlag, Berlin, 1964, p. 63.

cultivată de Kant. Dimpotrivă, pentru Hegel, grija exagerată pentru definirea cunoaşterii şi consecinţa ei, neîncrederea în ştiinţă, pot fi ele însele suspectate. Nu respingerea preocupării constante pentru statutul cunoaşterii şi instaurarea unei încrederi oarbe în rezultatele ştiinţifice este scopul pe care şi-l propune Hegel, ci deschiderea unei noi căi de investigare a problemei, paralelă cu cea kantiană. Acest *paralelism* dintre demersul kantian şi cel hegelian asupra statutului cunoaşterii ar trebui subînţeles când analizăm tema cunoaşterii în cele două filosofii. La nivelul simplelor cuvinte şi Kant, şi Hegel aveau un scop comun: de a da ştiinţei un fundament sigur; ei înţelegeau însă prin acesta ceva foarte diferit, în fond. Pentru Hegel, numai o expunere prealabilă a cunoaşterii în apariţia ei (*Darstellung des erscheinenden Wissens*)[66] ar garanta realizarea scopului propus. Conştiinţa suportă seria întreagă a acestor apariţii, pentru ea drumul către cunoaşterea adevărată este un drum al *îndoielii* şi *disperării*. Aşa ceva nu întâlnim în conştiinţa de tip kantian, pentru care cunoaşterea este doar o problemă a *aplicării* corecte a intuiţiilor unor categorii, cu ajutorul schemelor transcendentale. În cuvinte kantiene, *Fenomenologia spiritului* este o perpetuă trezire din somnul dogmatic.

Paralelismul relevat, referitor la chestiunea cunoaşterii, este doar un caz particular al unui paralelism terminologic radical kantian-hegelian. Asupra acestei probleme s-a dezbătut mult. Ne vom opri asupra unui aspect. La Kant, expresia *în sine* vizează obiectul, mai precis obiectul în fiinţarea lui *independentă faţă de conştiinţa cunoscătoare*. Principial, el este inaccesibil acesteia. Paradoxul, mult studiat la vremea lui, consta în faptul că, totuşi, enigmaticul lucru *în sine* trebuia să fie acceptat tocmai ca origine a oricărei cunoaşteri a noastre: incognoscibilul este originea cunoaşterii, ceea ce nu susţine deloc încrederea nezdruncinată în ea. Hegel consideră, de aceea, că expresia *în sine* are nevoie de o clarificare, înainte de a fi utilizată şi de el; clarificarea se găseşte tot în *Introducerea* la *Fenomenologia spiritului*.

Contextul utilizării *în sine*-lui hegelian este diferit de cel kantian; el este redat cu precizie de următorul pasaj hegelian: „*Dieses* (conştiinţa – n.n. DP) unterscheidet *nämlich etwas von sich, worauf es sich*

[66] *Ibidem*, p. 66.

zugleich bezieht; *oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas* für dasselbe; *und die bestimmte Seite dieses* Beziehens *oder des* Seins *von etwas* für ein Bewusstsein *ist das* Wissen. *Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das* Ansichsein; *das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihn unterscheiden und gesetzt als* seiend *auch ausser dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heisst* Wahrheit"[67]. Interpretarea acestui pasaj porneşte de la observaţia că toate distincţiile conţinute în el depind de actul primordial al deosebirii-raportării conştiinţei, care a fost surprins de Fichte, înaintea lui Hegel. Acest act modifică esenţial contextul kantian, în care rămânea, în cel mai bun caz, nedeterminat dacă conştiinţa opera vreo separare şi faţă de ce s-ar fi petrecut aşa ceva. Aici, Hegel arată suficient de clar: separarea este operată de către conştiinţă faţă de ea însăşi, iar raportarea membrilor separaţiei este dublă.

Cunoaşterea apare, pe de o parte, drept raportarea determinată a ceea ce a fost separat originar de conştiinţă la aceasta. „Raportarea determinată" este un tip de raportare în care ceea ce a fost separat continuă să se separe, rămânând în continuare raportat la conştiinţă, ceea ce apare ca o adâncire, o sporire a cursului natural al cunoaşterii. În *Prefaţa* la *Fenomenologia spiritului*, Hegel oferă indicaţii asupra acestui proces continuu de separaţie[68], pentru ale cărui rezultate există termenul latinesc de *determinatio* şi cel german corespunzător, *Bestimmtheit*.

Pe de altă parte, ceea ce este raportat la cunoaştere (iar, conform actului originar al separaţiei, acesta nu poate fi decât tot conştiinţă) poate fi considerat fără raportul însuşi. Ceea ce nu este cunoscut, fiind *pus* (*gesetzt*), *există*. El este *în sinele* hegelian. Mai mult, ceea ce există este, în termenii hegelieni, *adevărul*.

---

[67] *Ibidem*, p. 70. Traducerea românească: „Conştiinţa *deosebeşte* anume ceva de ea, faţă de care în acelaşi timp *se raportează*: sau în felul în care exprimăm aceasta, ceva este *pentru conştiinţă*; iar latura determinată a acestei *raportări*, adică a *fiinţării* a ceva *pentru o conştiinţă*, este *cunoaşterea*. De această fiinţă-pentru-un-altul distingem însă *fiinţa-în-sine*; ceea ce este raportat la cunoaştere va fi totodată deosebit de aceasta şi pus ca *existând* şi în afara acestei relaţii; latura acestui însine se numeşte adevăr".

[68] *Ibidem*, p. 29: „*Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des* Verstandes, *der verwundersamsten und grössten, oder vielmehr der absoluten Macht*". Traducerea românească: „Activitatea separării este forţa şi munca *intelectului*, a celei mai minunate şi mai mari puteri, adică mai degrabă a puterii absolute".

Sensul raportului se răstoarnă în cele două raportări: în primul, avem de-a face cu un sens orientat *către* conştiinţă; cel de-al doilea este orientat *dinspre* conştiinţă.

După surprinderea acestei răsturnări devine mai uşor de înţeles opinia exprimată de nenumărate ori de către Hegel, şi anume că intelectul nu poate fi, principial, izvor al adevărului. Intelectul este o facultate de cunoaştere (chiar facultatea de cunoaştere prin excelenţă, după cum s-a văzut), dar chiar el este sursa raportării *determinate*, *către* adevăr, niciodată *în* adevăr. Dificultăţile pe care le-a creat Kant prin contestarea existenţei ca predicat real – contestare aparent convingătoare – se datorează restrângerii domeniului conştiinţei exclusiv la primul sens al raportării şi blocarea oricărei abordări a celui de-al doilea. Certitudinea, adică auto-afirmarea, de către conştiinţă, a capacităţii ei de a cunoaşte adevărul independent de raportarea *dinspre* ea către adevăr, trăsătură caracteristică cunoaşterii sensibile şi perceptive, este analizată de Hegel în primele două capitole ale *Fenomenologiei spiritului.*

Trecând acum la cel de-al treilea capitol al *Fenomenologiei*, rezervat certitudinii gândirii, să remarcăm mai întâi că avem de-a face, în întreg cuprinsul lui, cu un „încă nu". Referindu-se, retrospectiv, la „modurile certitudinii" anterioare conştiinţei-de-sine, deci inclusiv la cel al intelectului, din care face parte cel de care ne ocupăm, Hegel scrie: „*In den bisherigen Weisen der Gewissheit ist dem Bewusstsein das Wahre etwas anderes als es selbst*"[69]. Dispariţia conceptului adevărului pe care-l presupune oricare dintre modurile certitudinii ce ar fi putut apărea până acum (adică certitudinea sensibilă, perceptivă şi intelectivă) este iminentă. Să ne plasăm şi noi în câmpul acestei iminenţe. Aceasta nu este altceva decât ceea ce Hegel numeşte „dizolvarea independenţei lucrului" (*Auflösung der Selbstständingkeit des Dinges*[70]), proces care se desfăşoară pe fondul unui „prea plin" al conştiinţei. Conştiinţa încheie un ciclu al dezvoltării ei, al raportării determinate faţă de ceea ce este pus în afara ei în vederea cunoaşterii, al modificării acestuia, care culminează în dizolvarea independenţei lucrului. Ce este această *Selbstständingkeit des Dinges*? „Independenţa"

[69] *Ibidem*, p. 133.
[70] *Ibidem*, p. 104.

(ori „autonomia") este rezultatul unui proces ce are ca scop lucrul (*das Ding*). Lucrul s-a detaşat faţă de ceva, afirmându-şi autonomia, altfel nu s-ar putea vorbi despre ea. Există, după Hegel, o singură situaţie în care avem de-a face cu o autonomie obţinută din capul locului, *iscată* sau *ivită* (*entstanden*), fără o desfăşurare anterioară: autonomia certitudinii sensibile[71]. Dar aceasta este o cunoaştere accesibilă lui *noi*, adică acelei conştiinţe care a parcurs întregul traseu al experienţei sale, încheindu-l în cunoaşterea absolută, nu conştiinţei sensibile însăşi care, pentru a-şi consolida certitudinea nemijlocită cu care este înzestrată, o certitudine vulnerabilă, are nevoie de lucrul autonom. Premisele autonomizării lucrului se constituie în efortul salvării certitudinii şi sunt reunite de Hegel sub denumirea de *Dingheit*. Ca universal abstract, acest caracter de lucru sau natură a lucrului constituie *mediul* în care se determină lucrul. Caracterul de lucru ajunge, în cele din urmă, să fie universul care învăluie cele două trăsături distincte ale lucrului: faptul de a fi mereu *unul*, de a se deosebi de alt lucru, de a limita orice alt lucru prin sine însuşi, dar şi faptul de a fi *printre* alte lucruri, limitat de ele, un lucru oarecare, ca alte lucruri. De fapt, *autonomia* lucrului se referă la toate acestea. Raportându-se continuu la lucruri, fără a-şi pierde autonomia, lucrul se determină, îşi specifică *proprietăţile* sale.

Deşi Hegel nu obişnuieşte să procedeze astfel, deoarece s-ar putea interpreta ca o separare şi tratare separată a unor momente în fond inseparabile, următoarele momente ale constituirii autonomiei lucrului pot fi consemnate:

1. Caracterul de lucru (*Dingheit*)
2. Proprietăţile (*Eigenschaften*)
3. Lucrul ca unitate (*Ding*).

(*Ordinea* acestor momente depinde de perspectiva asupra lor. Din perspectiva percepţiei, ordinea este exact cea de mai sus; din perspectiva intelectului, momentele 1 şi 3 sunt totuşi inversate, caracterul de lucru fiind ceea ce vizează acum conştiinţa, scopul pe care tinde să-l atingă prin cunoaştere şi care nu-i este dat de la început – vezi şi *infra*, în cazul dialecticii jocului forţelor)

[71] *Ibidem*, p. 89.

Evidențierea acestor trăsături ale lucrului de către Hegel poate părea inutilă: ele erau deja cunoscute încă din vremurile de început ale filosofiei, în vechea Grecie. Kant însuşi, în *Critica raţiunii pure*, deosebea în lucru suportul subsistent de proprietăţile sale[72], urmând o îndelungată tradiţie. Deosebind substanţa de proprietăţile sale, metafizica tradiţională considera că lucrul este suficient determinat. Ceea ce avea prioritate în această determinare era substanţa, *ce este* (*was ist*) al lucrului. Noutatea punctului de vedere hegelian constă în faptul că întreaga chestiune a determinării caracterului de lucru se mută din perimetrul categorial al substanţei în cel al relaţiei. Pentru conştiinţa care percepe, lucrul poate apărea ca independent, independenţa sa fiind pusă pe seama substanţei; însă conştiinţa care şi-a realizat întreaga experienţă are o viziune categorială asupra problemei în care substanţialismul este o simplă latură.

Transferarea problemei autonomiei lucrului în sfera relaţiei îi permite conştiinţei o reexaminare a acestei probleme din perspectiva dublului raport, semnalat anterior. Comentatorii *Fenomenologiei spiritului* au subliniat importanţa categoriei relaţiei în expunerea hegeliană[73]. În acest punct, relaţia se stabileşte între lucrul determinat substanţial (*Dingheit* perceptiv) şi lucrul determinat ca unitate gândită (*Ding* al intelectului). Ambii termeni sunt însă doar aspecte ale primului sens al deosebirii-raportării originare; cel de-al doilea sens nu este accesibil decât conştiinţei care a parcurs întregul drum al experienţei sale, momentului cunoaşterii absolute.

---

[72] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, A, p. 182.

[73] Bunăoară, Heidegger scrie: „«*Verhältnis» ist ein ganz bestimmter spekulativer Begriff, d.h. für Hegel ist «Verhältnis» nicht nur wie bei Kant ein indifferenter Obertitel, der, gleichgültig gegen das, was unter ihm befasst wird, nur angibt, was gemeinsam ist, sondern Hegel entfaltet die genannten Kategorien* aus *dem Wesen des Verhältnisses, bzw. er enthüllt durch diese Entfaltung das Wessen des Verhältnisses. Diese ganze spekulative Entfaltung vollzieht sich am Leitfaden des Begriffes «Kraft»*" (M. Heidegger, *Hegels Phänomenlogie des Geistes*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1988, p. 148. Traducerea românească: „«Relaţia» este un concept speculativ complet determinat, adică, pentru Hegel, «relaţia» nu este doar, ca la Kant, un supratitlu indiferent care, fiind egal faţă de ceea ce va ocupa loc sub el, doar indică ce este comun, ci Hegel dezvoltă categoriile numite *din* esenţa relaţiilor, respectiv dezvăluie prin această dezvoltare esenţa relaţiilor. Această întreagă dezvoltare speculativă se desăvârşeşte în expunerea conceptului de «forţă»").

În primul sens, prin trecerea de la caracterul de lucru către lucrul ca unitate, intelectul se afirmă pentru prima dată ca intelect pur. Lucrul intelectului este exclusiv lucru gândit. Este încercarea extremă a conştiinţei de a conserva autonomia lucrului. Transformarea caracterului de lucru în lucru gândit are loc progresiv, prin retragerea conştiinţei din raportul său cu lucrul, modificând relaţia însăşi în ceva de-sine-stătător. Conceptul adevărului, plasat în afara conştiinţei, solicită această retragere, pentru a se păstra ca atare, adică în afara conştiinţei.

Forţa, simbol al acestei retrageri a conştiinţei din relaţia sa cu lucrul, acţionează numai la nivelul lucrului gândit, nu a celui perceput. Faţă de lucrul perceput (adică determinat prin intermediul proprietăţilor sale), lucrul gândit (al intelectului pur) pare a beneficia de o autonomie mai mare, fiindcă nu o obţine prin raport cu alt lucru, deosebind continuu proprietăţile esenţiale de cele neesenţiale, ci cu însăşi conştiinţa. Intelectul constituie o *lume* de-sine-stătătoare, el cucereşte deplina autonomie a lucrului, o lume care reţine ca lucru numai *mediul* lucrului percepţiei. Sau, în propriile cuvinte ale lui Hegel: „*was ihm dadurch geworden, ist der Begriff des Wahren, als* an sich *seienden Wahres, das noch nicht Begriff ist oder das des* Fürsichseins *des Bewusstseins entbehrt und das der Verstand, ohne darin zu wissen, gewähren lässt*”[74].

Şi totuşi, independenţei noului lucru al intelectului îi lipseşte ceva pentru a fi deplin independent. El este pasiv. Este numai un obiect de studiu pentru intelect, facultatea de cunoaştere care îl examinează şi care consideră că propria ei activitate s-ar datora lucrului. Pasivitatea obiectului de studiu al intelectului pur, lucrul gândit, indică necesitatea reconsiderării independenţei sale.

Forţa înlătură pasivitatea materiei independente, a lucrurilor intelectului, aparent independente, dar inerte. Ceea ce Hegel descria în *Introducere* reapare aici, dubla raportare regăsindu-se în cazul particular al conceptului forţei.

---

[74] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 103. Traducerea românească: „ceea ce s-a produs astfel pentru el este conceptul adevărului, ca adevăr existent *în sine* care nu e încă concept, adică îi lipseşte încă *fiinţarea-pentru-sine* a conştiinţei şi pe care intelectul, fără să se ştie în el, îl lasă să acţioneze în voie”.

În primul rând, forța se *exteriorizează*. Ea apare ca independentă față de conștiință, deoarece ea exprimă punctul de vedere al intelectului asupra lucrului, iar adevărul acestui punct de vedere se plasează în afara conștiinței. Hegel vorbește însă și despre forța refulată (*zurück-gedrängte*) sau propriu-zisă (*eigentliche Kraft*), care este corespunzătoare celei exteriorizate pe planul conștiinței. Abia aceasta face necesar, din perspectiva cunoașterii, ca forța să se exteriorizeze, deși exteriorizarea forței o precede. *Eigentliche Kraft* este construcția teoretică a intelectului cu privire la forță. Descrierea ei ca forță refulată ne face să înțelegem că ea este forța construită de intelect (conceptul forței), nu ceea ce intelectul identifică drept forță în exteriorul conștiinței. De drept, anterioritatea revine forței refulate, căci nu am recunoaște în fapt nimic ca fiind forță dacă n-am deține *conceptul* forței. Trebuie distins totodată ceea ce îi apare conștiinței ca forța însăși (*selbst Kraft*), care dezvăluie interiorul lucrului, și care nu este altceva decât unitatea celor două momente anterioare: forța exteriorizată și forța propriu-zisă. Forța însăși, pe de o parte, revelă mișcarea lucrului (datorată forței exteriorizate), pe de alta *în sinele* forței (care este echivalent conceptului forței), fără să mai separe aceste momente. Dubla raportare are în vedere așadar: pe de o parte *ceea ce îi apare* intelectului (exteriorizarea forței, fenomenul) și *conceptul* lui despre ea (forța refulată), care nu se confundă, desigur, cu Conceptul însuși, fiind o vagă aproximare a acestui produs al experienței complete a conștiinței; pe de altă parte adevărul forței, către care intelectul pur tinde. Pentru intelect, forța însăși *există*, în afara oricărei relații.

Natura mișcării (*Bewegung*) implicată de continua alternare a planurilor celor două momente (ale forței exteriorizate și, respectiv, refulate) are nevoie de o clarificare. Pe de o parte avem de-a face cu independența celor două momente unul față de altul, pe de altă parte inseparabilitatea lor în *forța însăși*, văzută ca *Aufhebung* a lor. Nu este o mișcare materială; noi suntem obișnuiți să reținem, pentru oricare mod al mișcării, interpretarea lui fizico-matematică, în primul rând spațio-temporalitatea lui. Dar această interpretare nu poate fi considerată aici: cele două momente, ca și planul indistincției lor în forța însăși, sunt o pură raportare unul la altul, fără vreun suport spațio-temporal.

Mişcarea aceasta a forţei însăşi are ca rezultat necondiţionatul, care se revelă ca interior al lucrului, un general (*Allgemein*) care nu mai este de natura lucrului, este *Ungegenständlich*. Necondiţionatului i se atribuie mişcarea forţei şi, la nivelul intelectului, este identic cu forţa (care este conceptul intelectului).

Rezumând această parte extrem de dificilă a capitolului despre forţă şi intelect al *Fenomenologiei spiritului*, enumerăm cele trei momente ale forţei:

1. Forţa exteriorizată (pe care intelectul o descoperă *în* lucru)
2. Forţa propriu-zisă, refulată (pe care intelectul o *concepe*)

Ambele identice în:

3. Forţa însăşi (către care intelectul tinde ca spre adevărul forţei, sinteza momentelor anterioare, care nu le însumează, ci se constituie ca un întreg).

Având de-a face cu un întreg, dar şi cu momente separate, Hegel arată că forţa refulată este *Unu exclusiv* (*ausschliessendes Eins*)[75], înlocuind ceea ce în decursul episodului percepţiei întâlneam în momentul Lucrului ca unitate (vezi *supra*); de asemenea, că ambele momente (1 şi 2) sunt independente (*beide Momente sind selbst zugleich selbstständig*)[76] precum, în cazul percepţiei, se întâmpla cu Proprietăţile lucrului, din momentul al doilea respectiv (vezi *supra*); în sfârşit, despre diferenţele (*Unterscheiden*) dintre 1 şi 2, că sunt diferenţe ale unor *momente care dispar* (*verschwindende Momente*)[77]. Într-adevăr, dacă momentele 1 şi 2 sunt independente, atunci diferenţele nu mai pot să dispară, fiindcă o dată cu ele ar dispărea independenţa momentelor. Pe de altă parte, alternanţa planurilor forţei ca *întreg* şi forţei ca *momente separate* trebuie să se menţină, altminteri mişcarea ar înceta. Mişcarea forţei are ca rezultat generalul-necondiţionat, deoarece nu mai rămâne nimic exterior la care acesta să se poată raporta, de unde concluzia lui Hegel că această mişcare este interior al lucrului (Innres *der Dinge*).

Însă tensiunea exprimată de imposibilitatea separării complete a momentelor, dar şi a dizolvării complete a lor în forţa însăşi, conduce la un eveniment surprinzător: forţa *ca întreg* şi forţa *ca momente*

[75] *Ibidem*, p. 105.
[76] *Ibidem*, p. 106.
[77] *Ibidem*.

separate devin *două* forţe. Analog mişcării percepţiei, unde caracterul de lucru a devenit mediul unde lucrul se putea determina, forţa se constituie ca mediu (se poate face aici remarca următoare: întrucât avem de-a face cu gânduri, „mediul" îşi dobândeşte aici sensul lui propriu, de *termen mediu*). Mediul îl reprezintă aici momentul 3, prin care 1 şi 2 devin la rândul lor întreguri, dispărând ca momente separate şi rezolvând tensiunea lor.

Cele două momente, devenite din perspectiva momentului 3 două *forţe*, nu mai sunt deloc independente, ci strict *inter*dependente. Una dintre ele se afirmă numai pentru ca cealaltă să se poată determina[78].

Noul raport, între două întreguri, nu între două momente, este un raport de opoziţie reală pentru intelect[79]. Cealaltă opoziţie, a două momente, era la rândul ei numai un moment.

Realizarea forţei corespunde de acum pierderii realităţii celeilalte. De aceea, forţa realizată este exteriorizare (*Äusserung*), adică suprimare de sine (*Sichselbstaufheben*); în măsura în care se exteriorizează, scoţând cealaltă forţă din realitate (forţă refulată), forţa decade iarăşi din statutul de întreg la statutul de simplu moment (forţă exteriorizată). Altfel, orice diferenţiere între cele două forţe dispare prin chiar realizarea uneia dintre ele.

Aşadar, tensiunea momentelor se păstrează prin transformarea lor în întreguri. Această tensiune imposibil de rezolvat exprimă, potrivit lui Hegel, *conceptul forţei ca concept*[80]: dispariţia diferenţelor dintre cele două forţe pornind chiar de la tensiunea dintre ele, dar nu numai atât, ci determinarea conceptului forţei nu ca reunificarea a două forţe contrare, ci ca unitate *a priori* a unor forţe contrare.

Ceea ce apărea anterior ca exteriorizare a forţei este *fenomenul*, adică *aparenţa* în relaţie cu conceptul forţei, ambele întreguri. Opoziţia la

---

[78] *Ibidem*, p. 108: „*Das Sollizitierende ist z.B. als allgemeines Medium und dagegen das Sollizitierte als zurückgedrängte Kraft gesetzt; aber jenes ist allgemeines Medium selbst nur dadurch, dass das Andere zurückgedrängte Kraft ist*", în româneşte: „Solicitantul este pus, de ex., ca mediu universal şi, din contră, solicitatul este pus ca forţă refulată; dar acela nu este, el însuşi, mediu universal decât prin faptul că celălalt este forţa refulată".

[79] *Ibidem*, p. 109: „*der Begriff der Kraft durch die Verdopplung in zwei Kräfte* wirklich *wird, und wie er dies wird*", în traducere: „conceptul forţei devine *real* prin dedublarea în două forţe şi devine precum acestea".

[80] *Ibidem*, p. 110: „*ihr Begriff als Begriff*".

nivelul fenomenului este analogă contrarietății *a priori* a conceptului forței. *Adevărul* forței se mută, din exterioritatea lui față de conștiință, pe planul gândirii, este gând. Interiorul lucrului, care inițial era mișcare în lucru, devine mișcare a gândului.

Să enumerăm elementele noii structuri a procesului:

1. Fenomenul (totalitate a exteriorizării forței)
2. Conceptul (totalitate a forței întrucât este gândită)
3. Intelectul (totalitatea propriu-zisă).

Întrucât intelectul însuși, puterea determinatoare, intră în joc, urmând a se determina pe sine, nu să dea determinații în cadrul propriului domeniu, Hegel aduce în discuție adevărul. De aici înainte, intelectul este stăpân pe sine, cunoscându-și propriile limite. Interiorul lucrului este dincolo de aceste limite, motiv pentru care el este *gol*, tot așa cum intelectul este *pur*. Interiorul lucrului este negativul fenomenului. Din punct de vedere perceptiv, interiorul este departe de a fi gol, dar analiza intelectuală a fenomenului îi reduce mereu conținutul la un simplu joc al forțelor. Ca totalitate *gândită*, jocul forțelor este simplu; el este *legea forței*: imaginea *stabilă* a fenomenului instabil[81]. În fiecare fenomen particular, legea apare schimbată (fiindcă este aplicată); dincolo de fenomenele particulare ea este aceeași. Invers decât în lumea platonică a ideilor, lumea legilor este o copie calmă și nemijlocită a lumii percepute. De aici și tendința acestei noi lumi ideale de a fi unificată printr-o lege unică, identificată de Hegel cu *atracția universală*. Tendința unificării, reapărută și în contexte ulterioare celui newtonian, este interpretată de Hegel drept o încercare de transcendere nu numai a *lumii* legilor (analogă lumii percepției), ci a legii însăși. Conceptul pur al legii, care nu mai este legat nemijlocit de lumea percepției, ci mijlocit, și anume de legile însele, poate fi formulat prin două enunțuri universale, cu ajutorul cărora intelectul reușește să implice gândirea în toate elementele realității:

– *orice are o diferență constantă față de orice altceva*;

– orice *realitate este* în ea însăși *conformă legii*.

Aceste enunțuri universale anticipează ceea ce percepția *găsea* anterior în lucruri, păstrând ca premisă că lucrul, ca lucru perceput,

[81] *Ibidem*, p. 114: „beständigen *Bilde der unsteten Erscheinung*".

este independent. Dar, o dată constituită această structură a gândirii, lumea percepției devine lume suprasensibilă.

Lumea suprasensibilă a intelectului trebuie să precizeze raportul dintre lege şi conceptul pur al legii. Din perspectiva conceptului pur al legii, diferențele constante postulate în propoziția universală de mai sus sunt numai momente ale necesității interne a legii, nu sunt independente față de conştiință, adică nu sunt lucruri ale percepției. Iar în legea însăşi proprietățile descrise de o anumită lege nu pot fi reduse la legea însăşi, fiecare lege rămânând o lege determinată. Distincția dintre lege şi conceptul pur al legii exprimă în continuare distincția logică dintre *ființă* şi *concept*. Ființa este rezultatul deosebirii-separării originare, în care sensul raportării este *dinspre* conştiință, în vreme ce conceptul este rezultat al aceluiaşi act, raportul fiind contrar.

Ființă şi *Concept* sunt, de fapt, termenii conştiinței care şi-a încheiat experiența sa completă; îi vom regăsi în *Ştiința logicii*, ca atare. Stadiul intelectual al dezvoltării conştiinței dispune însă de termenii de *lege* şi *forță.* Raportul determinat dintre lege şi forță, la nivelul intelectului, este explicarea (*Erklären*). Legea nu explică ceva constatat la nivel perceptiv, empiric, ci tot ceva gândit. Explicația este analogă jocului forțelor, cu deosebirea că ceea ce se petrecea în obiect acolo, se petrece aici în intelect. *Lumea inversată* a explicației este lumea suprasensibilă a intelectului, care se manifestă, este ea însăşi fenomen. Un fenomen care îşi contrazice însă felul de a fi, întrucât nu este sensibil, nu se datorează percepției.

Ultimele trei momente care pot fi notate în dezvoltarea fenomenologică a intelectului la Hegel sunt:

1. Lumea suprasensibilă (Imperiul legilor)
2. Lumea inversată (Domeniul aplicațiilor legilor)
3. Infinitatea.

Infinitatea este țelul dezvoltării primei secțiuni a *Fenomenologiei spiritului*, totodată şi țelul conştiinței aflate în scindare. De altfel, infinitatea era şi punctul de plecare: certitudinea sensibilă, cu bogăția infinită a receptivității nemijlocite. Drumul parcurs a fost circular – regăsirea infinității are loc pe planul gândirii, epuizând toate formele posibile în cadrul unui principiu în care adevărul este plasat în afara conştiinței.

I.3. INTERPRETAREA HEGELIANĂ A RAPORTULUI LOGICĂ-LIMBAJ

Viziunea clasică privind raportul dintre gândire şi limbaj se constituie începând cu Platon, care defineşte gândirea „dialogul lăuntric al cugetului cu sine, fără de glas", în vreme ce vorbirea se arată a fi „emisiunea pornită din cuget şi trecută prin glas" (*Sofistul*, 263e). Astfel, Platon surprindea deja atât *unitatea*, cât şi *deosebirea* dintre gând şi cuvânt, stabilind totodată că legătura dintre cuvinte şi lucruri nu este nemijlocită, ci mijlocită de rostire (ὁ λόγος), a cărei importanţă o subliniază[82]. Ulterior, pentru Aristotel, expresiile lingvistice (care subsistă *in voce*) sunt simboluri (σύμβολα) ale gândurilor care subsistă *in mente*[83]. Studiul raporturilor dintre gânduri şi lucruri, prin intermediul cuvintelor, s-a desfăşurat de-a lungul unei tradiţii îndelungate care, prin intermediul scolasticii, leagă antichitatea de epoca modernă.

Logica speculativă hegeliană însă – cel puţin conform interpretărilor care i s-au dat după a doua jumătate a secolului al XIX-lea – nu face parte din această tradiţie, la care se raportează critic, cu toate că ea însăşi îşi recunoaşte originile în fondatorii ei, Platon şi Aristotel. Hegel admite că: „trebuie considerat ca un progres infinit faptul că au fost degajate formele gândirii din materialul în care ele sunt scufundate (…); că au fost scoase în evidenţă pentru sine aceste universalităţi, fiind făcute, ca atare, obiecte de studiu, aşa cum a făcut Platon şi cu deosebire, apoi, Aristotel"[84]; dar adaugă imediat: prin evidenţierea lor, studiul formelor gândirii nu s-a încheiat, ci ne aflăm abia la începutul cunoaşterii lor. Cu această observaţie, Hegel se îndepărtează nu numai de premisele tradiţiei platonico-aristotelice, ci şi de consecinţele ei,

[82] *Cf.* Al. Surdu, *Despre înţelesul şi semnificaţia cuvintelor*, în: *Probleme de logică*, vol. IV, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1972, p. 136.

[83] *Ibidem*, p. 137.

[84] *Ştiinţa logicii*, trad. rom. D.D. Roşca, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966, p. 15.

vizibile la Kant, care considera logica, după cum se ştie, o disciplină încheiată. În ce constă această cunoaştere care se află, după două milenii, abia la început, Hegel lămureşte introducând o distincţie între „filosofie în general" şi „logică". În timp ce prima (filosofia în general) se referă la obiecte concrete (Dumnezeu, natură, spirit), cea de-a doua (logica) „se ocupă numai cu gânduri ca atare, în forma lor cu desăvârşire abstractă"[85]. Cunoaşterea constă în purificarea obiectelor concrete de orice conţinut sensibil[86] (ceea ce nu implică reducerea conţinutului sensibil la un balast inutil gândirii).

Trebuie totuşi să remarcăm încă de aici faptul că cele trei „obiecte concrete" cu care Hegel exemplifică distincţia dintre filosofie în genere şi logică nu sunt lucruri individuale, nu coincid cu individualul concret (τόδε τι) aşa cum apare el la Aristotel[87]. Cunoaşterea pe care o vizează Hegel nu este aşadar o simplă generalizare, iar obiectele concrete despre care vorbeşte Hegel ne trimit, chiar şi din perspectiva lui Aristotel, către *categorii*[88]. O cunoaştere a lucrului individual este pentru Hegel o imposibilitate, ca şi pentru Aristotel, dar sensul acestei imposibilităţi diferă de cel al Stagiritului. Pentru a dovedi teza imposibilităţii unei cunoaşteri a individualului concret Hegel scrie capitolul dedicat certitudinii sensibile din *Fenomenologia spiritului*. El merge

[85] *Ibidem*, p. 16.

[86] *Cf.* Eugène Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968, p. 16.

[87] Aristotel avertizează că obişnuinţa de a vorbi despre orice ca despre un individual concret (τόδε τι) este originea paralogismelor datorate limbajului (omonimia, amfibolia, asemănarea formei de exprimare), avertisment pe care Hegel nu l-a ignorat, cel puţin în situaţia argumentului ontologic, unde exemplul kantian cu cei o sută de taleri i se pare nepotrivit, tocmai datorită faptului că obiectul concret Dumnezeu nu este un simplu individual concret (precum o sumă de bani) – *cf. Topica*, 6, 168a.

[88] Hegel examinează înţelesul pe care îl dă categoriei Aristotel. El scrie: „Categoria, conform etimologiei şi definiţiei lui Aristotel, e ceea ce se spune, se afirmă, despre ceea ce fiinţează", dar adaugă că utilizarea categoriilor, formularea de judecăţi cu ajutorul lor, duce la apariţia de opoziţii a căror necesitate este egală (ca în cazul antinomiilor kantiene, în care avem de-a face cu *Dumnezeu, lumea, sufletul*, concepte care, deşi într-o formă modificată, sunt chiar obiectele concrete la care se referă Hegel, pe care însă Kant le numea idei). Filosofia ar avea ca sarcină punerea în evidenţă a opoziţiilor, în timp ce logica le preia „*determinate* ca *opuse*", nu „le enumeră *una după alta*" (*cf.* G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 394–395).

însă mai departe decât Stagiritul, arătând aici că *orice* generalizare care se face pornind de la sensibil, „prin distingerea *neesențialului* şi a unei *esențe* opuse acestuia”[89] nu este decât o formă de sofistică. Nici un obiect concret nu poate fi cunoscut prin subsumarea individualului unei esențe care i s-ar opune. Acesta este motivul pentru care Hegel va evita în expunerea filosofiei sale să insiste asupra definițiilor.

La Aristotel definiția este ceea ce „exprimă esența unui lucru”. Aristotel distinge între definițiile esenței lucrurilor şi cele ale termenilor (ale *numelor* date lucrurilor – definiția nominală, λόγος ὀνοματώδης)[90]. El utilizează cuvântul λόγος, care are sensul de „expresie”, pentru a desemna definiția nominală, în timp ce pentru definiția reală se foloseşte de ὅρος[91]: „partea care desemnează esența se va numi *definiție*” (*Topica* I, 4, 101b). Hegel are deci în vedere definiția reală, prin care Aristotel arată că se exprimă esența lucrurilor, atunci când afirmă imposibilitatea de a porni de la definiții. Dar, deşi evită să pornească de la definiții reale, Hegel acceptă că în expunerea filosofică se poate porni de la definiții nominale: „În tot ceea ce devine pentru om ceva interior, reprezentare în general (…) a pătruns vorbirea omului; iar tot ceea ce el transformă în vorbire şi exteriorizează prin ea conține, în formă mai învăluită, mai impură ori elaborată, o categorie; atât de natural îi este omului *logicul* (s.n. DP), sau, mai precis, acesta constituie n a t u r a lui specifică”[92]. Aici *logicul* preia tocmai sensul aristotelic de „expresie”, iar înțelesul „categoriei” este cât se poate de larg: orice expresie care are sens este o categorie. Logicul este *natural* întrucât omul se foloseşte de limbaj pentru a exprima interioritatea. Chiar dacă străduințele preciziei eşuează sau

[89] *Fenomenologia spiritului*, trad. rom. V. Bogdan, Editura IRI, Bucureşti, 1995, p. 80.

[90] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, ediția a III-a, revăzută şi adăugită, vol. I, Editura Tehnică, Bucureşti, 1993, p. 201–202.

[91] I.M. Bocheńsky traduce ὅρος prin „Terminus”; el arată că „der Satz besteht aus Termini” (adică: „Enunțul se compune din termeni”) şi, de asemenea, că la Aristotel, „«Logos» kann ebensowohl die Rede wie Denken wie auch einen objektiven Gehalt bedeuten” (I.M. Bocheńsky, *Formale Logik*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, f.a., p. 54). Dacă adoptăm această traducere, atunci între ὅρος şi λόγος ὀνοματώδης nu există nici o diferență.

[92] *Ştiința logicii*, p. 14.

avem de-a face cu neputința exprimării clare, orice om care vorbeşte, întrucât o face, foloseşte o categorie[93]. În lipsa reprezentării nu poate fi totuşi vorba de expresie, iar reprezentarea este tocmai transformarea în ceva interior a ceea ce urmează să fie exprimat. Aşadar, limbajul nu exprimă stări de lucruri exterioare şi, în consecință, nu este o simplă convenție (în caz contrar chiar formula „logică *naturală*" fiind improprie). O pură exterioritate nici nu poate fi concepută la Hegel, astfel că viața umană în genere, cuprinzând nu doar cunoaşterea şi credința, ci şi acțiunea, este limbaj[94]. Dispariția limbajului ar fi echivalentă cu reîntoarcerea omului la condiția animalității, o stare naturală, desigur, dar nu starea naturală a omului.

În ce priveşte funcționarea convențională a limbajului, Hegel o descrie după cum urmează: „Dacă determinația (…) este o determinație în sine concretă, adică reală, ea a decăzut totuşi la ceva mort, dat fiind că ea este doar afirmată ca predicat despre o altă existență, şi nu recunoscută ca viață imanentă a acestei existențe"[95]. Aici termenul hegelian de „determinație" are sensul aristotelic de ὅρος. Însă nu determinația în sine este criticată de Hegel[96], ci *procedeul* prin care ea este atribuită unei existențe. Atribuirea unei determinații existenței „trece întotdeauna cu privirea peste întreg şi stă deasupra existenței singulare despre care vorbeşte, adică nu o vede deloc"[97]. Ea este o trăsătură caracteristică intelectului formal care, procedând astfel, reuşeşte

[93] Hegel nu distinge între exercițiul gândirii şi exprimarea verbală: „Chiar *copilului* i se pretinde să cugete. I se cere, de exemplu, să lege adjective de substantive" (*Enciclopedia ştiințelor filosofice, Partea întâi, Logica*, Editura Humanitas, Bucureşti, p. 66). Cel dintâi este realizat prin cea de-a doua, chiar dacă performanțele ambelor sporesc ulterior, câteodată independent una de alta.

[94] Jean Hyppolite, *Logique et existence, Essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 12.

[95] *Fenomenologia spiritului*, p. 38.

[96] Într-un pasaj semnificativ din *Prefața* la *Fenomenologia spiritului*, Hegel respinge cu cuvinte aspre „vorbirea profetică", care „priveşte disprețuitor asupra determinației (a *Horos*-ului)", calificând-o ca „adâncime goală" şi „intensitate fără conținut", pe scurt, superficialitate (G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 14). Aşadar, nu este vorba aici despre un elogiu al exprimării obscure, al limbajului indeterminat, fals poetic, ci de evidențierea limitelor pe care le implică o hipertrofiere a preciziei.

[97] *Ibidem.*

să fixeze identitatea cu sine a existenței, pe care a determinat-o pentru a opera cu ea. Identitatea cu sine despre care Hegel vorbeşte aici este definiția, aşa cum o înțelege logica clasică. „Identitatea cu sine este însă pura abstracție; şi aceasta este *gândirea*”[98].

Cu toate că a pornit de la determinația reală, concretă, intelectul formal a ajuns la abstracție, la „pura abstracție, (…) abstracția ei (a existenței – n.n. DP) de la ea însăşi, (…) neidentitatea ei cu sine şi disoluția ei, propria ei interioritate şi reluare în sine, devenirea ei”[99].

Exprimările hegeliene, precum cea de mai sus (identitatea cu sine care este o neidentitate cu sine) par a sugera că viziunea sa asupra logicului se îndepărtează foarte mult de cea clasică. În realitate, regăsim la el, după cum se vede, o raportare constantă şi consecventă la aceasta, pe un alt plan decât cel clasic însă, pe care el îl numeşte *raționalitate*[100]. Hegel pune accentul pe *procesele* care au loc în activitatea gândirii, nu pe identificarea elementelor acestor procese, ceea ce ar fi după el echivalent cu introducerea lor din afară, ca scheme. Rațiunea este ea însăşi un moment în procesul cunoaşterii, care are rezervat un loc semnificativ în *Fenomenologia spiritului.* În acest moment găsim clarificări importante cu privire la gândire şi la legile ei, privite din punct de vedere logic şi psihologic.

Mai întâi, constatăm că legile logice sunt examinate în diviziunea consacrată Rațiunii observatoare, care se mărgineşte, în primă instanță, la „*descrierea* şi înşiruirea de intenții şi sugestii incidentale ale naturii”[101]. Lipsa caracterului necesar al descrierii bazate pe observație conduce la reorientarea observației către propriile condiții: „observația se întoarce acum în ea însăşi”[102]. Condițiile observației sunt *legile gândirii*, descoperite chiar prin observație. Dar această observație întoarsă spre sine, care-şi pune în evidență caracterul necesar, descoperă ceva lipsit de realitate, întrucât realitatea se afla în afara sa, ca ceva observat, distinct de observația însăşi[103]. Lipsa realității legilor logice, sau

[98] *Ibidem.*
[99] *Ibidem,* p. 39.
[100] *Ibidem*, p. 40.
[101] *Ibidem*, p. 176, subl. noastră.
[102] *Ibidem*, p. 177.
[103] Acestă determinație a realității este dealtfel provizorie. Rațiunea, ca certitudine de a fi orice realitate, va anula în cele din urmă distincția dintre ea însăşi şi realitate.

caracterul lor *formal*, nu blochează activitatea de observare, care transformă legile în concepte absolute[104], obiecte ale observației plasate însă pe planul gândirii, nu al naturii. Ca obiecte, legile gândirii pot fi examinate sub aspectul formei şi conținutului deşi, arată Hegel, conținutul „nu e în contradicție cu forma, nici separat în genere de ea, ci este mai degrabă forma însăşi”[105].

Din punctul de vedere al observației, forma identică conținutului se prezintă ca ceva *dat*, adică aşa cum în interpretarea tradițională, pe care Kant a consfințit-o prin opoziția dintre dat şi gândit, nu se putea prezenta forma. Astfel că Hegel continuă, arătând că legile gândirii sunt lipsite nu de conținut, ci „le lipseşte mai curând forma, care e esența lor”[106]. Scopul dezvoltării hegeliene în acest context este dovedirea faptului că observația nu este cunoaşterea pe care am văzut că o propune mai sus şi pe care aici o rezervă filosofiei speculative, cea care va reține ca adevăr „numai întregul mişcării care gândeşte”[107].

Pentru evidențierea punctului său de vedere privind raportul dintre gândire şi limbaj, este interesant însă de urmărit în continuare modalitatea în care rațiunea observatoare transferă la nivelul limbajului raportul formă/conținut, pe care l-a stabilit observând legile gândirii. Acesta va putea, fiind opus propriului punct de vedere, să-i ofere un plus de claritate.

Pe planul limbajului, rațiunea observatoare preia datul care este pentru ea, de acum, legea gândirii observată şi îl prelucrează în continuare. Dar, din acest moment, consideră Hegel, ne aflăm pe domeniul psihologiei, nu al logicii, „*un câmp nou în realitatea acționând a conştiinței*”[108]. Psihologia stabileşte conexiuni între actele conştiinței şi legile gândirii. Dar, aşa cum s-a arătat, legile gândirii descoperite de rațiunea observatoare sunt tocmai *condițiile* observației, având deja un caracter universal. Actele conştiinței sunt însă individuale, abia observarea lor conferindu-le caracterul universal. Psihologia de observație

[104] *Propozițiile-principii* la care Hegel se referă în *Ştiința logicii*, care sunt „instituite ca l e g i d e g â n d i r e a b s o l u t e” (*Ştiința logicii*, p. 395).
[105] *Fenomenologia spiritului*, p. 177.
[106] *Ibidem*, p. 178.
[107] *Ibidem.*
[108] *Ibidem*, p. 179, subl. aut.

nu devine, nu poate deveni, datorită observației, o știință, ci un procedeu prin care universalitatea legilor gândirii este transferată cazurilor particulare, prin care individul, cu actele sale, este subsumat legilor gândirii. Între actele conștiinței individuale și individ psihologia de observație operează o identificare arbitrară. Observația pune în evidență, în cadrul conștiinței individuale, „tot felul de facultăți, înclinații și pasiuni”[109], care ar trebui să corespundă invariabil legilor pentru ca individul să nu fie dizolvat automat într-o indistinctă „stare a lumii” (*Weltzustand*). Situația este descrisă de Hegel cu ajutorul unui exemplu, în care am avea „o dublă galerie de tablouri, dintre care una ar fi reflexul celeilalte”[110], ceea ce înseamnă că observația este forțată să opereze particularizarea *înainte* de a o identifica în cazul individului concret. Rezultatul acestei operații îi apare observației ca *semn* (*Zeichen*). Individul este o prezență *grăitoare* (*sprechende* Gegenwart).

Felul în care se constituie semnul pune în evidență faptul că nu avem de-a face cu o simplă fixare convențională a semnificației sale. Cum însă rațiunii observatoare îi este inaccesibilă constatarea modalității în care ea însăși transferă semnificație semnului, ea îl consideră drept „*expresie* a interiorului în exterior”[111]. Întoarcerea observației către condițiile sale este denumită de Hegel reflexie (*Reflexion*). El descrie reflexia în *Știința logicii* ca „aparența revenită în sine și prin aceasta înstrăinată de modul său nemijlocit”[112]. Însă, spre deosebire de expunerea din *Fenomenologia spiritului*, cea de aici nu mai operează nici un transfer al observației pe planul limbajului. Din acest motiv se creează impresia că expunerea se construiește exclusiv prin funcționarea acestuia, în absența raportării la ceea ce desemnează termenii. Spre exemplu, Hegel scrie: „Reflectarea e reflectare determinată; în consecință, esența este esență determinată sau e *esențialitate*”[113]. Esența (*Wesen*) este esențialitate (*Wesenheit*) în măsura în care este determinată (*bestimmt*). Atribuirea sufixului *-heit* are loc ca urmare a unei mișcări

[109] *Ibidem.*
[110] *Ibidem*, p. 181.
[111] *Ibidem*, p. 183.
[112] *Știința logicii*, p. 383.
[113] *Ibidem*, p. 393.

în trei momente, care nu sunt trei momente ale observației şi nu au semnificație temporală:

1. Identitatea esenței cu sine prin care, determinându-se, esența este lipsită de determinație (sau, exprimat altfel: determinându-se ca identică cu sine, conform principiului identității, A=A, esența nu se determină de fapt);

2. Lipsa determinației, in-diferența (*gleichgültiger Unterschied*) este diversitate (*Verschiedenheit*), în cele din urmă opoziție (*Gegensatz*);

3. Opoziția, în calitate de contradicție (*Widerspruch*) se întoarce în temeiul (*Grund*) său, care era identitatea.

Transformarea in-diferentului în diversitate rezumă (expresia este oarecum imprecisă, putându-se folosi aici şi expresia *simbolizează*) evenimentele pe care Hegel le-a descris în *Fenomenologie.* Însă, deoarece el nu le mai reia ca atare, momentul al doilea apare ca un simplu joc de limbaj care exploatează – pornind de la verbul *scheiden* (a separa) şi substantivul *Scheidung* (separație), pe care Hegel le utilizează în virtutea faptului că, aşa cum am văzut, observația distinge inconştient între condițiile sale şi ceea ce observă – semnificațiile construcțiilor lexicale ale acestora. Totuşi, aici avem de-a face cu un alt nivel decât cel al limbajului obişnuit, având ca obiect însuşi limbajul observației. Scopul *Ştiinței logicii* nu este de a oferi un instrument al cunoaşterii, înțeleasă ca fixare a observației prin intermediul limbajului, ci tocmai de a pune în evidență acest nou nivel al limbajului, care este de fapt coincidența dintre gândire şi expresia ei: „logica expune automişcarea ideii absolute numai ca pe *Cuvântul* originar, care este o *exteriorizare*, dar exteriorizare care, ca un ce exterior, de îndată nemijlocit dispare în momentul în care este”[114]. Logica poate fi văzută şi ca *instrument*, rezervat cunoaşterii căutătoare (*erkennenden Tätigkeit*), care dispune de definiție, diviziune etc., ca de „nişte fapte *găsite în prealabil în subiect*”[115], dar nu acesta este scopul ei, ci „de a se găsi şi cunoaşte *prin ea însăşi pe sine însăşi în orice lucru*”[116]. Limbajul logicii

[114] *Ibidem*, p. 826.
[115] *Ibidem*, p. 828, subl. aut.
[116] *Ibidem*, subl. aut.

hegeliene are ca obiect însăşi raţiunea, care se observă pe măsură ce se exprimă. Cuvântul are o dublă funcţie: de a desemna *obiecte* (de fapt, reprezentări), situaţie în care sensul său se pierde pentru raţiune în decursul dezvoltării sale, sau *gânduri*, care sunt adevăratele obiecte ale logicii. Restrângându-se la acestea din urmă, limbajul logic nu funcţionează în gol; îi este imposibil însă să se raporteze la reprezentare fără să se autosuspende, ba chiar tendinţa naturală de a o face este considerată de Hegel improprie[117]. Dealtfel, apelul la evidenţa sensibilă pe care îl face aici „aşa-zisul bun simţ" se datorează obişnuinţei lui cu anumite aserţiuni şi reprezentări, nu necesităţii, pe care numai raţiunea o poate conferi.

Hegel constată înrudirea punctului său de vedere cu cel al lui Platon, pe care îl consideră „părintele *dialecticii*". Recomandând considerarea lucrurilor în şi pentru ele însele, fără apel la împrejurări, exemple şi comparaţii, Platon procedează corect din punct de vedere hegelian, scoţând în evidenţă necesitatea raţională a procedeului. El a utilizat dialectica „împotriva reprezentărilor şi conceptelor timpului său, şi mai cu seamă ale sofiştilor, dar şi contra categoriilor pure şi a determinaţiilor reflectării"[118]. Această utilizare negativă a dialecticii constituie totodată limita sa; generalizarea utilizării negative a dialecticii conduce la scepticism.

Restabilind demnitatea dialecticii, care redevine o ştiinţă, Hegel este nevoit să restrângă în schimb semnificaţia *analiticii.* Analitica este un *moment* al dialecticii, nu o ştiinţă al cărei obiect era demonstraţia, aşa cum o prezintă Aristotel (*An. Pr.* I, 1, 24a). În acest caz, dialecticul este simultan analitic şi sintetic[119].

---

[117] „Cunoaşterea finită efectuată de intelect procedează aici reluând, în chip tot exterior, ceea ce lăsase la o parte din concret în momentul elaborării universalului prin operaţiile ei de abstractizare" – *Ibidem*, p. 831.

[118] *Ibidem*, p. 833.

[119] „Acest moment atât sintetic, cât şi analitic al *judecăţii* prin care universalul iniţial se determină pe sine din el însuşi ca al său *alt ceva* trebuie numit *dialectic*" – *Ibidem*, p. 832.

II. SCHEMATISMUL CONCEPTULUI ŞI JUDECĂȚII ÎN *ŞTIINȚA LOGICII*

II.1. CALITATEA LA ARISTOTEL ŞI HEGEL

II.1.1. CALITATEA LA ARISTOTEL

Aristotel tratează despre calitate în capitolul 8 al scrierii sale intitulate *Categorii*, tradiţional aşezată în fruntea grupului de lucrări al căror subiect este logica (la rândul lui denumit de editori *Organon*). Asupra calităţii Aristotel revine şi în alte locuri din opera sa; unul dintre cele mai importante se găseşte în *Metafizica*, cartea Δ, capitolul 14.

Comentariile şi interpretările privitoare la cele două lucrări aristotelice, incluzând referinţe la pasajele pomenite, sunt numeroase şi sunt răspândite aproape peste tot, de-a lungul celor două milenii întregi şi a unui sfert din al treilea care s-au scurs de la scrierea lor. Părerea că te-ai putea apropia de aceste texte ignorând cu desăvârşire, ocolind hăţişul de comentarii şi interpretări care li s-au dat deja, este o naivitate. Uneori însă, naivitatea se poate dovedi şi folositoare. Ea reîmprospătează izvoarele gândirii, în timp de repetiţia mecanică şi plină de respect a cunoştinţelor deja dobândite şi rigid clasificate tinde să le astupe.

De o asemenea naivitate fecundă, oricât ar părea de ciudat, fiindcă este vorba despre un filosof care este astăzi receptat pe nedrept ca o culme de rigiditate a gândirii, a dat dovadă Hegel. Continuând studiul categoriilor aristotelice, el nu s-a sfiit să le dea o interpretare proprie, în consonanţă cu propria manieră de a gândi, netributară totuşi tradiţiei. Motivul pentru care Hegel optează pentru abandonarea îndelungatei tradiţii a comentariilor, fără a renunţa totuşi la textele comentate însele, cărora nu poate să le minimalizeze importanţa fără pericolul de a desfiinţa filosofia însăşi, se găseşte în gândire. Gândirea îşi *schimbă* categoriile; acest fapt, cu implicaţii profunde şi deseori nebănuite asupra ştiinţei, dar şi asupra istoriei, asupra individualului, dar şi asupra universalului, se datorează nevoii spiritului de a se înţelege pe sine. Momentele în care au loc aceste schimbări categoriale constituie esenţialul dezvoltării ştiinţei şi al procesului istoric; intervalele dintre aceste schimbări, uneori descurajant de îndelungate, sunt doar oceanul detaliilor.

Pentru Hegel, Aristotel reprezintă unul dintre cele câteva momente esențiale în care spiritul este în echilibru între năzuința înțelegerii de sine şi satisfacția de a fi dobândit această înțelegere, momente asupra cărora filosofia trebuie să se aplece cu cel mai mare interes. Studiul filosofiei aristotelice nu are aşadar, la Hegel, scopuri didactico-doctrinare, nici istorico-filosofice şi nici literar-filologice. Asemenea scopuri au precumpănit în tradițiile comentării corpusului aristotelic, ceea ce-l determină pe Hegel să fie relativ dezinteresat de ele. În schimb, Hegel consideră ca fiind de interes primordial *locul* ocupat de Aristotel în devenirea spiritului. Cu Aristotel, categoriile au devenit pentru întâia dată obiect al gândirii, primindu-şi numele şi fiind descrise în maniera în care descriem o furtună, un animal, o statuie, un stat etc. Abia după acest eveniment capital gândirea a devenit în stare de a da socoteală despre propriile sale transformări, pe care mai înainte putea numai să le constate.

II.1.1.1. CALITATEA ÎN *CATEGORII*, 8

Capitolul 8 al *Categoriilor* se deschide cu definiția calității: Ποιότητα δέ λέγω καθ' ἣν ποιοί τινες ἔϊναι λέγονται. În traducerea lui Constantin Noica, pasajul este redat astfel: „Numesc calitate ceea ce face ca lucrurile să fie socotite de un anumit fel”[1]. Apoi, fără alte detalii, Aristotel trece la exemplificări: ἔστι δὲ ἡ ποιότης τῶν πλεοναχῶς λεγομένων. ἓν μὲν οὖν εἶδος ποιότητος ἕξις καὶ διάθεσις λεγομένων, pentru care Noica oferă următoarea versiune românească: „Iar calitatea este dintre cele rostite în mai multe chipuri. Să numim un soi de calitate caracterul şi dispoziția”[2]. Urmărind cuvintele filosofului – chiar şi fără a ține cât de puțin cont de expunerea sa din capitolele anterioare – ceea ce putem remarca cu uşurință este reiterarea verbului λέγω, a numi, a spune, a vorbi, în legătură cu ποιότητα, ποιοί, apoi ἕξις, διάθεσις etc. Toate acestea *se spun* (la Noica: *se socotesc*) despre lucruri, cunoştințe, apoi despre oameni, indirect despre celelalte.

[1] Aristotel, *Categorii*, traducere şi interpretare de Constantin Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 34.

[2] *Ibidem*, p. 34.

Calitatea este, înainte de toate, în *Categorii*, ceea ce se spune despre ceva, numeşte ceva (lucruri, cunoştinţe, oameni etc.).

„Caracterul" (ἕξις) şi „dispoziţia" (διάθεσις) alcătuiesc cel dintâi fel de a vorbi despre ceva în chip calitativ pomenit de Aristotel. Între caracter şi dispoziţie deosebirea constă în persistenţa celui dintâi faţă de tendinţa dispoziţiei de a dispărea. Atât caracterul, cât şi dispoziţia numesc stările în care se găseşte ceva, nu trăsăturile constitutive a ceva despre care se spun.

Un al doilea fel de a vorbi în chip calitativ despre ceva îl alcătuiesc „capacităţile sau incapacităţile naturale" (δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν). Spre deosebire de caracter şi de dispoziţie, capacităţile şi incapacităţile naturale denumesc chiar stările constitutive a ceva despre care se spun. Din alcătuirea a ceva decurge capacitatea sau incapacitatea sa naturală.

„Calităţile de înrâurire" (παθητικαὶ ποιότητες) şi „înrâuririle" (πάθη) sunt al treilea fel de a vorbi despre ceva în chip calitativ. În acest fel al felului de a fi se încadrează ceea ce este denumit prin intermediul sesizării caracterelor, dispoziţiilor, capacităţilor sau incapacităţilor naturale, adică prin apel la senzaţiile pe care acestea le provoacă cuiva; acest fel de a fi vizează indirect ceea ce este calificat, provocând în prealabil înrâurirea celui care îi surprinde caracterele, dispoziţiile, capacităţile sau incapacităţile.

Al patrulea şi cel din urmă fel de a vorbi despre ceva în chip calitativ este „figura şi forma existente în fiecare lucru" (σχῆμα τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή). Denumind forma sau figura a ceva, îl calificăm.

Cele patru feluri ale felului de a fi, după cum reiese din textul aristotelic, ar putea fi completate cu altele; ele sunt însă cel mai frecvent întâlnite. Această precizare, cu care se încheie enumerarea, constituie o dovadă în sprijinul opiniei (susţinută şi de Hegel) că Aristotel a identificat categoriile printr-o cercetare asupra situaţiilor în care, prin limbaj, ele sunt utilizate, nu pornind de la un principiu din care ar putea fi derivate. De aici nu reiese totuşi că, în textul aristotelic, avem de-a face doar cu o cercetare a unor categorii ale limbajului sau cu o reducere a problemei categoriilor la o chestiune de limbaj.

Felurile de a fi ale calității, arată Aristotel în continuarea capitolului, sunt desemnate paronimic în vorbire[3], prin utilizarea unor derivate ale numelor (de exemplu: λευκὸς – λευκότητος), atunci când limba (desigur, se are în vedere limba greacă, dar constatările rămân valabile şi pentru limbile cu structură asemănătoare) permite derivarea; există situații în care calitățile nu pot fi desemnate paronimic, neexistând nume de la care să fie derivate; de asemenea, există situații în care, deşi există nume, calificarea nu se face paronimic. Acest scurt alineat, plasat în *Categorii* după enumerarea celor patru feluri de a fi ale calității, arată cum poate fi recunoscută calitatea atunci când o întâlnim în vorbire, este un mic îndrumar în acest sens.

Mai departe, Aristotel trece la precizarea sensului felului de a fi (calității) prin evidențierea situațiilor în care felul de a fi admite contrarietatea. Aceste situații sunt, ca şi în cazul derivării paronomice, precizate cu ajutorul apelului la limbă, fără să reiasă totuşi din expunere, cu claritate, faptul că felul de a fi constituie o caracteristică exclusivă a limbii. O primă remarcă cu privire la contrarietate este că nu se aplică tuturor felurilor de a fi – unele au contrar, altele nu au. Demnă de reținut din acest pasaj este cea de-a doua remarcă, foarte importantă, a lui Aristotel: ἔαν τῶν ἐναντίων θάτερον ᾖ ποιόν, καὶ τὸ λοιπον ἔσται ποιόν [în trad. Noica: „dacă unul dintre contrarii este un fel de a fi, atunci şi celălalt va fi un fel de a fi"]. Sau, într-o formulare echivalentă: felul de a fi nu se opune contrar altei categorii (cantitatea, relația etc.), ci opusul său contrar este tot fel de a fi. Transformările în şi din felul de a fi, salturile transcategoriale prin opoziții contrare, ca să le dăm o denumire *ad hoc*, nu sunt autorizate de Aristotel.

În schimb, admite Aristotel, unele feluri de a fi au gradații, variații de intensitate, care nu pot fi totuşi considerate cantitativ dacă respectăm regula de mai sus. „Mai multul" (τὸ μᾶλλον) şi „mai puținul" (τὸ ἧττον) se aplică felului de a fi, fără specificarea „*cât* de mult", ci pur comparativ, ca în exemplificarea: λευκότερον; chiar dacă se poate dezbate măsura în care „mai mult" şi „mai puțin" se foloseşte, în anumite cazuri, privitor la calitate, ceva nu poate fi *de două ori* mai

[3] Reamintim că paronimele, alături de omonimele şi sinonime, au făcut deja obiectul analizei în *Categorii*, 1.

alb, sau just *pe jumătate* decât *față de* altceva, deci nu ca fel de a fi, ci în relație. Strict calitativ, „mai mult" ori „mai puțin" nu poate fi folosit decât pentru a reda asemănarea (ὅμοια) sau neasemănarea (ἀνόμοια): pătratul nu este nici mai mult, nici mai puțin cerc decât dreptunghiul. Numai o figură asemănătoare – de exemplu un cerc desenat fără ajutorul unui compas, cu mâna liberă – se poate asemăna mai mult sau mai puțin cu cercul propriu-zis.

Asemănarea şi neasemănarea calitative, potrivit lui Aristotel, nu sunt criterii pentru includerea unor singulare într-un gen, ci pentru diferențierea singularelor între ele. Identificarea unei calități cu scopul includerii singularului care o posedă într-un gen oarecare este o activitate diferită de identificarea unei calități în diverşi singulari cu scopul comparării lor. Cea dintâi nu este, de fapt, calitate în sensul deplin al termenului, ci relație.

II.1.1.2. CALITATEA ÎN *METAFIZICA*, Δ, 14

Definiția calității în *Metafizica*, Δ, 14, este următoarea: Τὸ ποιόν λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσιας. Ştefan Bezdechi a tradus în româneşte cuvintele aristotelice astfel: „Calitate se numeşte, într-un sens, deosebirea substanței"[4]. Definiția evidențiază o punere a problemei uşor diferită de cea din *Categorii*: calitatea este abordată ceva mai tehnic, prin apel la noțiuni ale filosofiei („deosebirea substanței") mai curând decât la indivizi, lucruri, fapte („ceea ce face ca lucrurile să fie socotite de un anumit fel"); διαφορὰ τῆς οὐσιας (deosebirea substanței) este însă imediat ilustrată prin două exemple: a) omul este o viețuitoare bipedă, calul una patrupedă; b) cercul este o figură fără unghiuri. Exemplele confirmă că diferența substanței nu este decât ceea ce face ca lucrurile să fie socotite de un anumit fel: oamenii se aseamănă prin faptul că sunt bipezi, caii prin faptul că sunt patrupezi, iar figurile geometrice fără unghiuri se aseamănă (mai mult sau mai puțin) cu cercul.

[4] Aristotel, *Metafizica*, traducere de Şt. Bezdechi, Studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1965, p. 187.

Un alt sens al calității, în *Metafizica*, Δ, 14, este atribuit numerelor care exprimă suprafețe (arii) sau volume, adică produselor, rezultatelor înmulțirii unor numere simple. Spre deosebire de cantitățile pure (simplele numere), aceste produse au determinații calitative (de exemplu: spre deosebire de numărul zece, care e o cantitate simplă, ce se poate referi eventual la o lungime de zece metri, suprafața de zece metri pătrați reprezintă rezultatul înmulțirii a două lungimi, de cinci și, respectiv, doi metri).

Calitatea atribuită „substanțelor în mișcare" (κινουμένων οὐσιῶν) coincide cu „caracterul" și „dispoziția" din *Categorii*, denumind trăsături, mai mult sau mai puțin persistente, ale corpurilor (τὰ σώματα). Iar calitatea care se aplică virtuții și viciului, binelui și răului a fost, și ea, amintită în *Categorii*, printre calitățile a căror atribuire nu se face paronimic, deși există denumire pentru calitatea atribuită.

O noutate apare totuși în *Metafizica*: termenul de „calitate" este redus la *două* sensuri principale (spre deosebire de cele *patru* din *Categorii*): unul propriu și unul derivat. Sensul propriu al calității este de *diferență* a substanțelor (care sunt supuse mișcării, nu în sensul de translație, corpurile). Sensul secundar, sau derivat, este cel al *transformărilor* suferite de aceste substanțe.

II.1.1.3. REZULTATELE ANALIZEI

1. Studiul categoriei calității la Aristotel se face pornindu-se de la situații de limbă; totuși, nu există temeiuri în text pentru a sprijini teza că interesul pentru studiul categoriilor este unul strict lingvistic. Dimpotrivă, se poate susține teza că prin studiul categoriilor se vizează obținerea unui instrument cu care urmează să fie abordate lucrurile, nu limbajul. Perfecționarea acestui instrument s-a încercat, în diverse direcții, după Aristotel.

2. Opoziția, atunci când poate fi aplicată unei calități, are implicații calitative pentru ambii termeni ai opoziției; această regulă interzice, la Aristotel, extinderea raportului de opoziție dincolo de sfera categoriei calității.

3. La Aristotel pot fi deosebite două sensuri ale felului de a fi: **a.** Calitatea este criteriul de diferențiere între indivizi (*Calitate*$_{I}$);

asemănarea sau neasemănarea permit diferențierea indivizilor între ei; **b.** Calitatea este trăsătura (ori ansamblul de trăsături) care permite gruparea indivizilor în funcție de ea (*Calitate*$_{II}$); starea în care se află îi permite individului să fie inclus într-o mulțime a celor care o posedă, ca şi el[5]. Sensul **a.** este, la Aristotel, sensul principal. Ar putea fi susținută, eventual, prin apel la comentatorii operei lui Aristotel, o perpetuare a unui echivoc al semnificației categoriei calității, care provine din insuficienta separare a celor două sensuri relevate mai sus şi chiar o răsturnare a ordinii priorității celor două sensuri. Ca să dăm un exemplu, a se vedea Toma din Aquino, *De ente et essentia*, II, 90–95, 75–80.

II.1.2. CATEGORIA CALITĂȚII LA HEGEL

II.1.2.1. STRUCTURA *LOGICII OBIECTIVE*

Calitatea, la Hegel, constituie tema Capitolului I al primei cărți a *Ştiinței logicii*, dedicată *Doctrinei despre ființă*. Structura *Ştiinței logicii* în întregul său, nu doar cea a doctrinei ființei, trebuie descifrată corespunzător, dacă este vorba să înțelegem corect funcția pe care categoria calității o îndeplinește în logica hegeliană. Principala diviziune a *Ştiinței logicii* este dihotomică: Ştiința logicii se împarte în Logica obiectivă şi Logica subiectivă. La rândul ei, Logica obiectivă se divide în Teoria ființei şi cea a esenței. Logica subiectivă este, în întregime, o Teorie a conceptului.

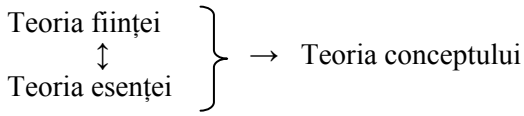
Fiindcă oricum se succed, cele trei componente ale *Ştiinței logicii* au fost privite ca o simplă succesiune:

Teoria ființei → Teoria esenței → Teoria conceptului

O altă interpretare, la care subscriem, vede problema diferit. Teoria ființei şi Teoria esenței alcătuiesc nu o succesiune, ci o structură de elemente complementare, care se raportează simultan la Teoria conceptului. În prima interpretare, ființa este în raport cu conceptul prin

[5] Limbile moderne semnalează utilizarea acestui sens prin atribuirea unor sufixe specifice: cf. românescul *-itate* franțuzescul *-ité*, germanul *-heit.*

intermediul esenței; în cea de-a doua, ființa şi esența, ca unitate, intră în relație cu acesta:



Această interpretare produce modificări însemnate ale înțelegerii categoriilor hegeliene, a căror listă este dată de titlurile secțiunilor celor două cărți alcătuitoare ale Logicii obiective: *Doctrina despre ființă* şi *Esența*. Prezentarea unei simple liste de categorii, însoțită de analiza descriptivă a fiecărei categorii, după modelul aristotelic, era oricum un procedeu pe care Hegel nu-l mai putea urma, după reconfigurarea temei filosofice a categoriilor de către Kant. Se pusese deja, în *Critica rațiunii pure*, problema de a da o listă *completă* a categoriilor, pornind de la un *principiu* – adică o problemă care nu avea cum să-l intereseze pe Aristotel – şi problemei i se dăduse răspuns.

Lista completă kantiană nu-l mulțumeşte totuşi pe Hegel din mai multe motive; nu le vom înşira aici, pentru a economisi din spațiul alocat acestui subcapitol. În locul tabelului kantian, Hegel propune (în Logica obiectivă) o dublă structură, alcătuită din: **a.** lista de categorii de tip aristotelic (*Ființa*) şi **b.** complementul lor transcendental (*Esența*).

Cele două liste nu sunt independente una de alta. Ce-i drept, categoriile din grupul Ființei au fost mult timp (reamintim că din punctul de vedere al spiritului, consideră Hegel, timpul este o resursă ieftină, cheltuită fără parcimonie) singurele categorii luate în considerare de filosofi. Apoi, o dată cu Renaşterea şi cu Reforma (ca să situăm istoric evenimentul care îl egalează în importanță pe cel reprezentat de Aristotel), au fost treptat abandonate în favoarea celeilalte liste, cea a Esenței. Iată cele două liste puse laolaltă:

Ființa	**Esența**
Calitatea	*Esența ca reflectare în ea însăşi*
Cantitatea	*Fenomenul*
Măsura	*Realitatea*

„Die W a h r h e i t des S e y n s ist das W e s e n" [„A d e v ă r u l f i i n ț e i e s t e e s e n ț a"] – cu acest enunț se deschide cea de-a doua carte a *Ştiinței logicii*. Ar trebui să-l citim nu ca o teză, ci mai

mult ca un rezultat. Fiindcă este, într-adevăr, rezultatul unei lente dezvoltări a gândirii, culminând cu o mutație, o transformare ce face imposibilă întoarcerea spre o fază anterioară de-a sa. Precum în cazul unei mari descoperiri geografice, în urma căreia vechea hartă a lumii devine caducă, cerându-se redesenată.

Ce va să zică însă că adevărul ființei este esența? Adevărul este o chestiune de cunoaştere, iar cunoaşterea este o activitate. Cunoaşterea văzută ca ceva fix, imobil, este mai degrabă opusul său. Idealul unei cunoaşteri absolute, pe care îl nutreşte şi spre care tinde orice activitate cunoscătoare, chiar dacă nu-l vizează întotdeauna explicit, rămâne o simplă himeră dacă postulăm o separare absolută față de el a activității cunoscătoare, o imagine a lumii peste care s-a aruncat un văl de neînlăturat. Activitatea cunoscătoare acumulează, în acest caz, continuu, adevăruri, dar *adevărul* îi rămâne pentru totdeauna inaccesibil.

De fapt, arată Hegel, idealul cunoaşterii absolute, adevărul, nu este separat de activitatea cunoscătoare, şi el se modifică o dată cu ea. Esența nu este altceva decât acest ideal, aşa cum îi apare activității cunoscătoare în momentul specific în care se găseşte. În fiecare moment, idealul funcționează ca un criteriu de evaluare a cunoaşterii, ca şi a activității depuse pentru a o obține. Modificarea criteriului conduce la modificarea cunoaşterii, dar şi a activității prin care se obține cunoaştere; afirmația contrară este, de asemenea, valabilă: cunoaşterea, la rândul ei (ca şi activitatea cunoscătoare), modifică idealul la care se raportează. Cu alte cuvinte, corelația dintre Ființă şi Esență, impusă de raportul lor, suferă şi ea anumite modificări, dar aceste modificări nu sunt luate în considerare, ca un întreg, în cadrul Logicii obiective. Ele vor fi detaliate în cadrul Logicii subiective.

Acest model categorial nu este atât de greu de acceptat astăzi pe cât s-ar crede. El porneşte de la constatarea că în cunoaşterea, văzută ca proces, nu ca sumă de cunoştințe, un rol important îl joacă *scopul* vizat de proces. Acest scop orientează procesul, îi dă coerență, deşi scopul ca atare nu este clar decât în linii generale. De asemenea, modelul oferă o explicație a mecanismului prin care cunoaşterea sporeşte: ceea ce pune în mişcare mecanismul este diferența de potențial (ca să ne folosim de vocabularul ştiințific, mai familiar astăzi) dintre cunoaştere şi idealul ei.

Esența, ca adevăr al ființei, este posterioară în ordinea cunoașterii. Posterioritatea, deși este numai logică, nu temporală (ceea ce împiedică conceperea raportului dintre Esență și Ființă în termenii cauzalității), nu transformă esența în ceva exterior ființei, diferit de ea. Esența este, propriu-zis, ființa interiorizată; ea survine înlăuntrul ființei; ca să folosim o metaforă, esența este ființa la maturitate. Această concepție are consecințe asupra modului în care înțelegem adevărul; dacă, de obicei, adevărul este înțeles ca o proprietate a unor enunțuri, atribuită acestora ca urmare a unei comparații cu un criteriu exterior (starea de fapt), aici se petrece altceva: adevărul nu este o proprietate, ci mai curând o perfecțiune, cu condiția să înțelegem perfecțiunea după modelul gramatical, unde perfectul desemnează un proces încheiat (ca în exemplul lui Hegel: *sein – gewesen – Wesen*), nu ca pe ceva desăvârșit[6] care, totodată, se opune față de altceva deficient (de exemplu: Ființa supremă, opusă ființei create). Ultimul înțeles este tocmai inversul celui avut în vedere.

Ființa, considerată independent de esență, este nemijlocitul nedeterminat (*das unbestimmte Unmittelbare*). Este lipsită de calitate (*Qualitätsloses Seyn*). Non-calitativul ființei întâmpină, cum ne putem da seama, mari dificultăți când e vorba de a-l califica. Orice cuvânt pronunțat cu privire la el îl alterează (chiar în sens etimologic: îl transformă în altceva). Ființa lipsită de calitate nu poate fi exprimată; nu poate fi gândită; ea *este*; atât. Totuși, ființa va fi exprimată și gândită, fiindcă oamenii vorbesc și gândesc – în afara acestei împrejurări aparent banale neputându-se concepe cunoașterea – iar rezultatul va fi căderea ei sub categoria calității.

Din cele de mai sus reiese faptul că o corelare a listei categoriale a Ființei cu cea a Esenței nu este rezultatul unei ambiții constructive pe terenul nesigur al metafizicii, ci surprinderea unui *fapt*: cunoașterea. Dimensiunile (în sensul de ansamblu al condițiilor de dezvoltare) acestui fapt au impus constituirea unei duble liste categoriale; impresia că,

[6] Înțelesul dat perfecțiunii aici nu se sprijină numai pe un joc de cuvinte permis de limba germană; poate fi comparat cu cel aristotelic: cf. *Metafizica*, Δ, 16, 1021b: perfectul, τέλειον – între altele, este „timpul unui lucru, când în afara lui nu se mai poate lua nici un interval de timp care să constituie o parte a acelui timp". Sensul perfecțiunii ca „excelență", desăvârșire, este, de asemenea, înregistrat de Aristotel.

dimpotrivă, ele se impun arbitrar asupra faptului, este eronată. La fel de eronată este şi tentativa de a reduce cunoaşterea doar la una dintre cele două liste. Dacă în cunoaşterea de tip ştiinţific, care oricum este motivată de alte scopuri decât cea filosofică, o restrângere a câmpurilor categoriale ar putea fi justificată, fiindcă nici o ştiinţă nu se ocupă cu toate categoriile, din punct de vedere filosofic orice reducţionism va ajunge, mai devreme sau mai târziu, să fie sancţionat. Cunoaşterea de tip ştiinţific este expusă unui risc contrar: acela de a se extinde nejustificat peste propriul domeniu categorial.

La Hegel, ca şi la Kant, categoriile sunt funcţii. Dar, spre deosebire de Kant, funcţiei categoriale nu-i corespunde un domeniu rezervat sensibilităţii[7]. Ea nu leagă reprezentări în gândire, ci operează exclusiv în domeniul gândirii, este gândirea însăşi, în mişcarea ei. Atât Fiinţa, cât şi Esenţa ţin de gândire; sensibilitatea nu face obiectul de studiu al ştiinţei logicii. În raportul dintre Fiinţă şi Esenţă nu se pune problema de a identifica ce ar corespunde unei anumite categorii în simţuri, cu atât mai puţin de a da conţinut empiric categoriei, punând-o astfel sub condiţia empiricului. Categoriile se transformă, în cazul în care sunt considerate ca unificări ale reprezentărilor, în instrumente prin care cercetarea ştiinţifică suferă o continuă perfecţionare terminologică, a cărei justificare vine din exterior. Cadrul categorial nu poate rezista presiunii continue a conţinutului, remodelându-se după cum i se solicită de către acesta. Raporturile intercategoriale însele sunt reglementate de ceva ce le este străin; în cele din urmă, conţinutul empiric poate să conducă chiar la constituirea de noi categorii, a căror funcţie este exclusiv explicativă, şi care pot fi revocate atunci când nu mai corespund necesităţilor explicative. Dacă ar fi să vorbim în termeni hegelieni, acest tip de categorie se înscrie în raportul Cantitate-Fenomen al *Ştiinţei logicii.* Gândirea nu se reduce însă la acest raport, orice am înţelege prin gândire.

[7] Funcţia categorială kantiană, deşi din punct de vedere psihologic fertilă, din punct de vedere filosofic a condus la unele neajunsuri, între care cel mai grav s-a dovedit a fi confuzia dintre procesul dezvoltării ştiinţelor şi cel al dezvoltării filosofiei, ceea ce a provocat, în cele din urmă, chiar contestarea filosofiei, considerată incapabilă de a produce cunoaştere, o cunoaştere evaluată totuşi cu instrumente pur ştiinţifice.

În subcapitolul de față, corelația dintre Ființă şi Esență va fi urmărită doar cu privire la categoria Calității şi la cea a Esenței ca reflectare în ea însăşi. Cantitatea şi Măsura, cu corelatele lor pe planul Esenței, sunt supuse, desigur, unui proces analog.

Juxtapunerea, în cazul Calității şi al Esenței ca reflectare în ea însăşi:

Calitatea	**Esența ca reflectare în ea însăşi**
Ființa	*Aparența*
Ființa determinată	*Esențialitățile sau determinațiile de reflectare*
Ființa-pentru-sine	*Temeiul*

Avem, aşadar, de o parte Calitatea, de cealaltă Esența ca reflectare în ea însăşi.

Cea dintâi determinație a Calității este Ființa (*Seyn*); ea a făcut obiectul a numeroase interpretări şi i-a asigurat dialecticianului o bună parte a faimei de care s-a bucurat. Triada *Ființă – Neant – Devenire*, în care este angrenată, atât de des invocată când e vorba despre filosofia lui Hegel, a produs, tocmai datorită notorietății sale, şi unele prejudicii în ce priveşte corecta ei înțelegere. Mai ales conceperea ei ca schemă universală a logicii speculative – când este, în realitate, schema cea mai săracă, cea mai abstractă, a gândirii – trebuie înlăturată din discuție. Ca termen tehnic, ființa (*Seyn*) vizează ceea ce este, faptul pur de a fi, independent de orice raport.

A doua determinație a Ființei este Ființa determinată (*Daseyn*). Ca termen tehnic, ființa determinată (ca variantă de traducere în română avem şi ființa-în-fapt) vizează ceea ce este întrucât este ceva. Ființa determinată s-a diferențiat de ființa pură, este o prezență (*da*). Determinațiile ei sunt *Ființa ca atare – Finitatea – Infinitatea* (cu precizarea că nu este acceptabilă conferirea de înțelesuri cantitative ultimelor două, risc deloc neglijabil dată fiind evoluția preponderent cantitativă a acestor determinații în ştiința modernă).

Cea de-a treia determinație a Ființei este Ființa-pentru-sine (*Fürsichseyn*). Ființa-pentru-sine este mai mult decât o pură prezență, a devenit şi un fapt de cunoaştere; acest aspect nou face ca la unele

dintre determinațiile ei (spre deosebire de cazurile Ființei şi Ființei determinate) să apară corelate, fără ca aceste corelate să implice, totuşi, şi planuri diferite, căci subiectivul şi obiectivul nu-şi spun cuvântul aici. Determinațiile ei sunt *Ființa-pentru-sine ca atare – Unu şi Multiplu – Repulsia şi Atracția*.

Privitor la cele trei triade care desfăşoară structura primară a categoriei Ființei se pot da echivalări istorice sau fenomenologice, ceea ce Hegel a şi întreprins pe larg în *Fenomenologia spiritului* şi în *Prelegerile de istorie a filosofiei*, ceva mai rar în *Ştiința logicii.* Se impune totuşi să menționăm faptul că aceste echivalări oferă o *confirmare*, nu o demonstrare a valabilității structurii.

II.1.2.2.1. ***Adevărul*** **Ființei este Aparența**. *Ființa – Neant – Devenirea* (nu avem aici *trei* elemente, ci unul şi acelaşi, o continuă transformare, în care ființa, neantul şi devenirea nu intră în coliziune, nici nu se combină, nici nu evoluează, ci *sunt* unul şi acelaşi, indistinctul primordial, haos) este un pur proces; separarea elementelor procesului, distingerea ființei de neant, a neantului de devenire se petrece în procesul însuşi, este reflexia în sine a procesului, esența lui. Abia după acest moment de decantare putem vorbi despre ființă, neant şi devenire ca despre ceva aparte, le putem izola unul în raport cu celălalt şi le putem combina. De aceea şi putem să vorbim de *adevărul* ființei. Aparența (*Der Schein*) se afirmă ca esențialul ființei („*Ființa este aparență*"), dar, în acelaşi timp, ca negativ al ființei. La prima vedere, fraza anterioară pare paradoxală, dacă nu chiar contradictorie; însă atunci când se operează distincții în sfera purei ființe, când se separă, înlăuntrul ei, esențialul de neesențial, paradoxul este inevitabil. Ființa, un întreg indistinct, se scindează prin separație: adevărata ființă este *doar* esențialul, nu ființa ca întreg, ființa-neant-devenire. Neesențialul este exclus, nu (mai) face parte din adevărata ființă. Această restrângere a sferei ființei este totodată şi o precizare a sensului ei (conținutului sau intensiunii). Neantul cade în afara ființei, e altceva decât ființa.

Aparența are un dublu sens: psihologic şi fenomenologic. Psihologic, aparența este tocmai neesențialul, ceea ce de regulă înşeală, părerea; din punct de vedere fenomenologic, aparența surprinde evenimentul, esențialul, apariția. Ambele sensuri ale termenului (existente şi în

limba germană) fac o distincție între esențial şi neesențial, deşi pe planuri diferite şi în chip contrar. Tocmai opoziția acestor planuri diferite face ca Aparența să nu fie acelaşi lucru cu Fenomenul (corelat, la Hegel, cu determinația corespunzătoare din categoria Cantității). Dezvoltarea teoretică, susținerea fiecăreia din cele două poziții opuse față de Aparență a condus, consideră Hegel, la constituirea a două doctrine redutabile: scepticismul şi idealismul. Scepticismul valorifică sensul negativ, psihologic, al aparenței, idealismul pe cel pozitiv, fenomenologic. Nu trebuie să legăm unilateral cele două doctrine de anumite expresii istorice ale lor.

Scepticismul şi idealismul nu sunt teorii eronate. De fapt, pozițiile adoptate de aceste doctrine față de raportul Ființă-Aparență sunt în egală măsură posibile (în sens kantian, adică justificate de condițiile constituirii lor ca ştiințe). Posibilitatea constituirii scepticismului şi idealismului este dată de înțelegerea Aparenței ca Reflectare.

II.1.2.2.2. ***Adevărul*** **Ființei determinate este Esențialitățile sau determinațiile de reflectare**. Triada *Ființa ca atare – Finitatea – Infinitatea* are, pe planul Esenței, corelația: *Identitate – Diferență – Contradicție*, adică cele trei principii ale logicii. Asupra plasării în acest loc a principiilor logicii pot fi făcute numeroase observații.

Poate cea mai importantă observație asupra principiilor logicii, văzute ca legi ale gândirii, este aceea că, prin formularea lor (ca enunțuri, propoziții universal valabile, nedemonstrabile), ele apar în mod nejustificat ca judecăți, căpătând automat subiect şi predicat logice, şi se opun unele altora. În cazul principiului identității: „Când totul este i d e n t i c cu sine, când totul e lipsit de d i v e r s i t a t e şi e sustras opoziției, acest tot nu are f o n d. Sau, când se admite că nu există d o u ă l u c r u r i e g a l e, adică toate diferă de toate, A nu este egal cu A, A nici nu e opus etc. Admiterea oricăreia dintre aceste propoziții nu îngăduie admiterea celorlalte”[8]. De asemenea, înțelegerea principiului terțiului exclus ca regulă care impune subiectului logic fie un predicat, fie negația acestui predicat conduce la blocarea gândirii:

[8] G.W.F. Hegel, *Ştiința logicii*, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966, p. 395.

„unui lucru oarecare îi revine, dintre toate predicatele, sau tocmai acest predicat, sau nefiinţa sa”[9].

Hegel ilustrează în rândurile citate consecinţele recunoaşterii principiilor logicii ca principii (legi) universale ale gândirii. Totodată, putem recunoaşte în ilustrările sale şi vestigiile tentativelor eşuate de a le institui (eleatismul şi heraclitismul au afirmat, fiecare în parte, valabilitatea absolută a principiului identităţii şi, respectiv, a negaţiei lui; absolutizarea principiului terţiului exclus este vizibilă în doctrina judecăţii a lui Antistene, pentru care judecăţile nu puteau fi decât identice şi adevărate[10]).

Aşadar, identitatea, diferenţa şi contradicţia nu sunt *legi* ale gândirii, neexistând vreo instanţă legiferatoare care să-i prescrie gândirii aceste legi. Identitatea, diferenţa şi contradicţia sunt tocmai gândirea. Aflată în unitate, în disociere sau în excludere faţă de determinaţii ale sale, gândirea nu este altceva decât gândire. Contradicţia, văzută de regulă ca o anomalie *faţă de legea logică a noncontradicţiei*, nu exprimă decât dezvoltarea gândirii, este un fapt firesc al gândirii *dacă nu este concepută ca lege a gândirii*. Dacă însă este concepută ca *lege* a gândirii, noncontradicţia se constituie *a priori* ca instanţă, criteriu de excludere care precedă orice act de gândire, reglementând chiar şi reprezentarea[11].

II.1.2.2.3. ***Adevărul*** **Fiinţei-pentru-sine este Temeiul**. *Fiinţa-pentru-sine ca atare – Unu şi Multiplu – Repulsia şi Atracţia* se raportează, în câmpul Esenţei, *Temeiului absolut – Temeiului determinat – Condiţiei.* Locul principiilor logice îl iau acum elemente ale demersului de tip gnoseologic (epistemologic), adică ale teoriei cunoaşterii. Cel de-al patrulea principiu al gândirii, principiul raţiunii suficiente (reprodus de Hegel, ca propoziţie-principiu, astfel: „T o t u l î ş i a r e t e m e i u l s ă u s u f i c i e n t”[12]), este plasat aici.

[9] *Ibidem*, p. 424.

[10] Pentru mai multe detalii asupra doctrinei judecăţii la Antistene v. Al. Surdu, *Teoria formelor logico-clasice*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2008, p. 133–136.

[11] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 426.

[12] *Ibidem*, p. 432.

Temeiul absolut răstoarnă raportul Calitate – Esență, dând prioritate Esenței; Ființa-pentru-sine ca atare va căpăta formă şi materie întrucât apare ca întemeiată, adică susținută de propria sa structură (deci nu printr-un act de creație, printr-o intervenție externă).

Temeiul determinat diferențiază în continuare ființa-pentru-sine structurată ca materie şi formă. Acum unul şi multiplul sunt condiționate de materie şi formă (ideile platoniciene şi atomii democritieni sunt expresiile istorice ale acestui proces de diferențiere: forma condiționează materia în cazul ideilor platoniciene, în vreme ce, în cazul atomilor, avem o condiționare a formei de către materie).

În sfârşit, condiția devine ea însăşi condiție, temei al ființei-pentru-sine determinată ca repulsie şi atracție. Condiția autocondiționată este o pre-supunere sau presupoziție, arată Hegel, o limită a temeiului exprimată istoric de lucrul în sine al lui Kant. La fel de bine poate fi descrisă şi drept necondiționat care condiționează.

II.1.2.3. REZULTATELE ANALIZEI

1. Categoria hegeliană a calității este strict încadrată într-un context sistematic. În afara acestui context studiul ei nu poate conduce decât la confuzie. Calitatea văzută numai ca instrument de care gândirea ar dispune în activitatea ei cunoscătoare, precum şi calitatea considerată doar ca determinație a obiectului pe care gândirea ar fi capabilă s-o sesizeze, sunt puncte de vedere care se îndepărtează în egală măsură de intențiile dialecticianului. Calitatea este numai una din componentele structurii obiect-subiect, care se precizează în relațiile ei cu celelalte elemente ale structurii. Elementele structurii se diferențiază prin aceste relații. Operațiile cu categorii în afara structurii din care categoriile fac parte sunt expuse erorilor.

2. Raportul primordial, în cazul Calității, nu este cu Cantitatea, ci cu Esența ca reflectare în ea însăşi. Acest cuplaj nu este ales la întâmplare, ci reprezintă o adevărată revoluție, un *eveniment major care a avut loc în gândire*, o transformare de a cărei producere am început să devenim conştienți o dată cu Kant, prin descoperirea domeniului transcendental şi ale cărei efecte nu sunt încă pe de-a-ntregul consumate.

Sensul revoluției care a avut loc în gândire are nevoie de o precizare, pentru a preîntâmpina eventuale confuzii: este vorba despre o restructurare a *gândirii însăşi*, nu despre repoziționarea gândirii în cadrul ansamblului facultăților de cunoaştere şi de efectele acestei repoziționări în cadrul teoriei cunoaşterii şi disciplinelor ştiințifice.

Pe de altă parte, acest cuplaj primordial evidențiază separația adâncă dintre filosofia hegeliană şi toate teoriile ulterioare privind „salturile calitative", „legile dialectice" şi alte contribuții de acest fel, care s-au revendicat nejustificat drept succesoare ale logicii hegeliene. Principalul neajuns al acestor teorii constă în faptul că acceptă „trecerea" categoriilor unele în altele, instituind pretinse principii pe baza cărora ar avea loc aceste treceri, ceea ce, din punct de vedere hegelian, este complet inacceptabil. „Legile dialectice", ca şi principiile logicii clasice, nu fac decât să reglementeze arbitrar, creând *a priori* reguli pentru un proces *a priori*.

3. Determinațiile calitative (ființa, ființa determinată, ființa-pentru-sine) sunt, fiecare, complementare determinațiilor esențiale (aparența, esențialitățile, temeiul). Numai în cadrul complementarității lor sunt într-adevăr determinații; independent, nu sunt decât noțiuni abstracte, asupra cărora se pot avansa diverse ipoteze, chiar şi ipoteze opuse. Nu se poate însă emite niciodată pretenția valabilității universale a unei asemenea ipoteze, deşi pe baza oricăreia dintre ele se poate construi un sistem necontradictoriu de enunțuri. Ceea ce este valabil şi pentru celelalte determinații, corespunzătoare categoriilor cantității şi măsurii, cu complementarele lor (fenomenul, realitatea).

II.1.3. ANALIZA COMPARATIVĂ A CATEGORIEI CALITĂȚII LA ARISTOTEL ŞI HEGEL

Ce fel de *comparație* se poate face între categoria aristotelică a calității şi cea hegeliană? O comparație între entități diferite, sau o comparație între aceeaşi entitate aflată în stadii diferite ale propriei dezvoltări? Răspunsul la întrebările acestea are enorme consecințe. Trebuie să subliniem că răspunsul, atât afirmativ, cât şi negativ, în

toate combinaţiile posibile, a fost deja dat; noi nu vom face decât să îl evocăm, în varianta lui afirmativă şi în cea negativă.

Opţiunea pentru compararea celor două categorii ca entităţi diferite a avut drept consecinţă acceptarea fie a modalităţii aristotelice de a considera categoriile (listă nesistematică de concepte fundamentale), fie a celei hegeliene (sistem de concepte care se diferenţiază numai ca întreg). „Renaşterea aristotelică" a secolului al XIX-lea, cu contribuţiile lui Trendelenburg ş.a., precursoare a fenomenologiei husserliene, se înscrie în curentul care respinge contribuţia hegeliană, concentrându-se asupra precizării semnificaţiei categoriilor aristotelice dintr-un punct de vedere „atemporal" sau, în alţi termeni, „riguros ştiinţific". Acceptarea tacită a punctului de vedere hegelian (criticat aparent şi respins ca neviabil, dar recunoscându-i-se rolul jucat într-un anumit moment) a condus, dimpotrivă, la constituirea scenariilor de tip pozitivist, cu stadii ale dezvoltării ştiinţifice, a căror continuitate este totuşi mai puţin relevantă decât stimularea progresului celui din urmă stadiu.

În schimb, acceptarea celei de-a doua variante (toate tabelele categoriale sunt în esenţă unul şi acelaşi, în momentele diferite ale evoluţiei sale) a dat naştere tuturor curentelor istoriste. Aici s-a consumat mult efort de a arăta cum anume categoriile „trec" unele în altele, precum şi de a evidenţia, prin analize migăloase şi ilustrări istorice, transformările suferite în „conţinutul" lor. Numeroasele scheme dialectice apărute în ultimul veac şi jumătate se înscriu aici.

Se pot identifica, de asemenea, şi opţiuni hibride, care combină două sau mai multe dintre variantele de mai sus.

Ceea ce se poate constata retrospectiv, privitor la această descendenţă post-hegeliană, este tocmai faptul că oricare dintre opţiunile enumerate optează pentru simplificarea problemei. Se pierde din vedere tocmai esenţialul, evenimentul major care a produs restructurarea gândirii, eveniment care, odată ce a avut loc, nu mai poate fi ocolit. În măsura în care categoriile sunt simple instrumente ale cunoaşterii ştiinţifice sau istorice, simplificarea problemei categoriilor nu prejudiciază cu nimic cunoştinţele obţinute; în măsura în care interesul se îndreaptă către gândirea însăşi, orice simplificare va furniza o imagine deformată a acesteia, susceptibilă de a fi opusă altei imagini deformate.

Noțiunea hegeliană de adevăr (*Wahrheit*) preîntâmpină simplificarea problemei categoriilor. Adevărul Calității nu este Cantitatea, ci Esența.

*

Dacă facem abstracție de dezvoltarea istorică schițată mai sus, o comparație între categoria aristotelică a calității şi structura categorială hegeliană corespunzătoare ne-ar impune să notăm, în primul rând că, față de înțelesul hegelian al calității, cel aristotelic este un caz limită, care nu este exclus, infirmat sau respins, însă se dovedeşte insuficient.

Aşa cum am văzut, pentru Aristotel, calitatea are două sensuri fundamentale: diferență a substanței (*Calitate*$_{\text{I}}$) şi stare comună mai multor indivizi (*Calitate*$_{\text{II}}$).

Calitatea$_{\text{I}}$ corespunde determinației hegeliene a Ființei determinate, fără a se lua însă în considerare corelatul acesteia pe planul Esenței, Esențialitățile sau determinațiile de reflectare. Diferența substanței nu are, la Aristotel, nici un aspect transcendental. Ea determină doar la nivelul individualului aristotelic (τόδε τι), pentru care determinațiile ființei-ca-atare, finității şi infinității sunt suficiente. Individualului aristotelic, în măsura în care îl considerăm strict aristotelic, nu-i revin determinațiile esențiale ale identității, diferenței, contradicției. Aristotel a tratat despre acestea, însă nu în cadrul expunerii sale asupra categoriilor[13]. O excepție pare a o constitui contradicția (de fapt, contrarietatea), o varietate a opuşilor despre care tratează *Categoriile*; totuşi, cum am văzut mai sus, discuția se limitează, în cadrul calității, la asemănare şi neasemănare, contradicția având, spre deosebire de acestea, un caracter exclusiv.

Calitatea$_{\text{II}}$ corespunde determinației hegeliene a Ființei-pentru-sine, cu precizarea că absența, manifestă şi aici, a aspectului transcendental face inconceptibilă pre-supoziția kantiană a condiției autocondiționate.

[13] De exemplu, în *Metafizica*, B, 1, 995b, cu privire la identic, Aristotel aminteşte că a examinat chestiunea „*dacă acelaşi lucru poate fi în acelaşi timp şi afirmat şi negat*", ceea ce plasează problema identității pe planul judecății, nu pe cel al categoriilor. În schimb, în *Metafizica*, Γ, 2, Ființa, Unul, Deosebitul, Asemuitorul, Neegalul se plasează într-un registru superior celui categorial, un registru echivalent celui al teoriei platoniciene a ideilor.

Calitatea$_{II}$ este, la Aristotel, epuizată de problema raportului unu – multiplu şi de cea a raportului formă – conținut. Noțiunile moderne de repulsie şi atracție nu se integrează în ea.

Considerată în configurația ei aristotelică (*Calitate*$_{I}$ şi/sau *Calitate*$_{II}$), fără complementul său, Esența, categoria hegeliană a Calității poate trece în categoria Cantității. T r e c e r e a c a l i t ă ț i i î n c a n t i t a t e[14], surprinsă în încheierea Secțiunii I a primei cărți a *Ştiinței logicii*, are în vedere o *Uebergang* a cărei semnificație se restrânge totuşi la *Teoria ființei*. Această trecere, ca şi cele analoge, din *Teoria ființei* (de la Cantitate la Măsură), din *Teoria esenței* (de la Aparență la Fenomen, de la Fenomen la Realitate) sau *dintre* Teoria ființei şi cea a esenței (de la Măsură la Esența ca reflectare în ea însăşi) se justifică prin analiza structurii fiecărei categorii sau, în trecerea de la Teoria ființei la Teoria esenței, a structurii fiecărei structuri, însă nu justifică nici un procedeu al „salturilor" intercategoriale. Calitatea nu se transformă în Cantitate, aceasta în Măsură şi aşa mai departe. O asemenea „trecere" universală deplasează interesul față de studiul categoriilor către mecanismul prin care ele se succed, înşiruindu-se de la Calitate la Ideea absolută. Logica speculativă hegeliană se metamorfozează astfel într-un instrument de justificare a unei „imagini a lumii şi gândirii", deşi ea nu este decât structura în veşnică mişcare a *gândirii*.

[14] G.W.F. Hegel, *op. cit*, p. 162.

II.2. UNIVERSAL, PARTICULAR, INDIVIDUAL ÎN LOGICA SUBIECTIVĂ A LUI HEGEL

Logica hegeliană nu este un produs finit, prezentat ca atare publicului, de către autorul ei, în volumele care-i sunt dedicate, ci rezultatul unei îndelungi activități creatoare care, în unele teritorii pe care s-a exercitat, deloc neglijabile ca întindere şi semnificaţie, nu s-a încheiat niciodată şi, putem adăuga, nici nu se poate încheia. Ceea ce le-a apărut unora ca o construcție teoretică neobişnuit de rigidă, o adevărată constrângere intelectuală la care nu este prea clar de ce trebuie să te supui, în realitate este o alcătuire caracterizată mai ales prin fluiditate. Faptul a fost subliniat de Hegel în mai multe rânduri, dar nu a fost receptat, poate, corespunzător. Efortul elaborării unei logici speculative nu constă în construcția obositoare de scheme conceptuale şi în străduința inutilă de a înlănțui pentru totdeauna cu ele o lume permanent schimbătoare, ci în dezvăluirea structurii gândirii, care este *ea însăşi* un proces infinit.

Pe lângă înțelegerea logicii speculative drept instrument aflat în competiție cu logica formală pentru obținerea de noi cunoştințe – sau, din altă perspectivă, drept pretinsă perfecționare a acesteia –, sensul evoluției gândirii hegeliene constituie o altă sursă de confuzie. Unele manuscrise din tinerețe ale filosofului, în mod special cel intitulat *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, precum şi existența a două lucrări dedicate ştiinței logicii în perioada maturității filosofului (*Ştiința logicii* şi *Logica* mică – prima parte a *Enciclopediei ştiințelor filosofice*) au dat prilejul unor interpretări divergente cu privire la locul logicii în sistemul hegelian.

Cele două piedici amintite nu reprezintă totuşi bariere de netrecut în calea unei interpretări adecvate a logicii hegeliene. Mult mai greu de învins sunt prejudecățile; mai cu seamă ele tind să descurajeze orice studiu susținut, fie prin exagerarea greutăților pe care le ridică

terminologia hegeliană, fie prin sublinierea incompatibilităților dintre logica speculativă şi dezvoltările „ştiințifice" pe care venerabila disciplină formală le-a dobândit mai recent.

Dacă facem, în această lucrare, abstracție de prejudecățile privind terminologia, ca şi de cele privind actualitatea logicii hegeliene, nu vom ocoli totuşi chestiunile mult mai importante, privitoare la statutul acesteia şi la variantele ei premergătoare. În acest acop, vom examina semnificația pe care, potrivit lui Hegel, o au conceptele de universal, particular şi individual la Platon şi Aristotel, adică în acele filosofii care, pentru el, reprezintă momente esențiale ale evoluției logicii speculative. De asemenea, ne vom îndrepta atenția asupra modului în care universalul, particularul şi individualul apar în *Jenenser Logik.*

II.2.1. UNIVERSAL, PARTICULAR, INDIVIDUAL ÎN DIALECTICA LUI PLATON ŞI ÎN FILOSOFIA LUI ARISTOTEL

II.2.1.1. IDEE (εἶδος) ŞI GEN (γένος) ÎN DIALECTICA LUI PLATON

Potrivit lui Hegel, în filosofia lui Platon se deosebesc deja cele trei părți pe care le întâlnim şi în propria sa filosofie: filosofia speculativă sau logica (numită de antici şi dialectică), filosofia naturii şi filosofia spiritului[15]. În ceea ce priveşte filosofia speculativă, Hegel arată că Platon posedă „conceptul adevăratei dialectici", pe care nu-l întâlnim încă la predecesorii şi contemporanii săi. În dialectica platonică „mişcarea necesară a conceptelor pure" din care reiese universalul, ca unitate a acestor concepte pure aflate în opoziție[16], se petrece fără ca în conştiința celui care o utilizează să se pună problema naturii ei. Meritul lui Platon constă în descoperirea unei lumi până la el inaccesibile, lumea inteligibilă[17], ca şi în afirmarea, totodată, a caracterului ei esențial; dar, în continuare, Platon se străduieşte să înfățişeze cât

[15] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1963, p. 503.
[16] *Ibidem*, p. 504.
[17] *Ibidem*, p. 485.

mai potrivit acest caracter esențial, opera sa alunecând pe o pantă polemică. Propunându-şi „să încurce reprezentările finite ale oamenilor şi să le dizolve, pentru a trezi în conştiința lor nevoia de ştiință”[18], Platon este constrâns să se ocupe cu păreri, reprezentări şi scopuri ale indivizilor, pentru a le combate[19]. Astfel, în locul „mişcării necesare a conceptelor pure”, multe dintre dialogurile lui ne zugrăvesc insuficiența unor reprezentări concrete despre dreptate, bine sau adevăr, ceea ce, consideră Hegel, este o sursă de confuzie.

Există însă dialoguri platoniciene – Hegel citează *Sofistul, Philebos* şi *Parmenide* – în care supărătorul amestec de planuri (între planul conceptelor pure şi cel al reprezentărilor) încetează. Aceste dialoguri trebuie considerate dacă se pune problema de a surprinde cum se cuvine semnificația universalului la Platon. Or, „Ideea nu este altceva decât universalul; şi vedem că universalul nu este considerat ca universal formal, la care lucrurile numai ar participa, nici (cum ne exprimăm noi) numai calitate a lucrurilor, ci acest universal este luat ca ceea ce este în şi pentru sine însuşi, ca fiind esența, ca ceea ce are numai ființă, ceea ce are numai adevăr”[20]. Să ne oprim pentru o clipă asupra acestei descrieri hegeliene a ideii la Platon.

Mai întâi, este de remarcat că, din interpretarea dată teoriei platonice a ideilor, Hegel elimină o sursă de interminabile nedumeriri: este vorba despre problema participării. Modul în care lucrurile participă la idei nu interesează dialectica platonică, şi aceasta pentru că, principial, de la lucruri (domeniul sensibil) nu se poate ajunge la idei (inteligibil) decât pe calea reprezentării. Însă dialectica platonică are de-a face, cum s-a spus, doar cu concepte pure, nu cu reprezentări, oricât de generale ar fi acestea.

De asemenea, universalul (ideea) nu este doar o calitate a lucrurilor, *genul* lor. Genul înțeles exclusiv ca „reunirea de determinații identice, aparținând la mai mulți indivizi”[21] conduce la o generalitate diferită de universalul avut în vedere aici, el fiind un produs al reflexiei, nu un

[18] *Ibidem*, p. 505.
[19] *Ibidem*, p. 509.
[20] *Ibidem*, p. 486.
[21] *Ibidem*, p. 505.

concept pur. Este vorba despre o generalitate care funcționează ca un criteriu de organizare a lucrurilor, de simplificare.

În sfârşit, ca ceea ce este în şi pentru sine, universalul (ideea) nu este transcendent, „ceva situat departe”[22], într-o lume separată. Deşi conştiinței noastre îi este accesibil, în primă instanță, numai singularul nemijlocit, iar nu ideea, ea este constrânsă să caute în acest singular nemijlocit, nu în altă parte, ceea ce este general. Adevărul, pe care conştiința îl vizează neîncetat, este universal, nu singular. Pe măsură ce este aproximat de către conştiință, universalul este eliberat treptat din singular şi, în acest sens, el este, la început, nedeterminat şi abstract. Dar nu este *altceva* sau *altundeva* decât singularul.

Cu aceste precizări se poate trece la examinarea dialogurilor platoniciene în care se petrece „mişcarea necesară a conceptelor pure”. Astfel, în *Sofistul* sunt cercetate conceptele pure sau ideile de mişcare şi repaos, de identitate cu sine însuşi şi alteritate, de ființă şi neființă[23], *Philebos* este dedicat opoziției dintre infinit şi finit, nemărginit şi mărginitor[24], iar „capodopera cea mai vestită a dialecticii platonice”[25], *Parmenide* are drept temă unul şi multiplul.

Universalul, pentru Platon, nu este, totuşi, ca să luăm exemplul genurilor supreme din *Sofistul*, nici mişcarea, repaosul, identitatea sau alteritatea, nici celelalte idei, încă mai generale (ființa şi neființa), fiecare în parte sau toate laolaltă, ci *îmbinarea* lor: „gândirea speculativă constă în faptul că gândurile sunt îmbinate; ele trebuie să fie îmbinate, iată ceea ce are importanță!”[26]. Dacă prin îmbinare înțelegem însă o asamblare a unor entități diferite, o punere laolaltă a ceva ce subsistă altminteri şi separat sau o completare, pur şi simplu o umplere a unui spațiu gol, nu am surprins încă semnificația universalului platonic. Ideea ca universal, ca gen, este propria sa devenire[27], îmbinarea ideilor survine în interiorul lor. Gândirea speculativă se deosebeşte deci de o ipotetică construcție teoretică a cărei materie primă ar fi

[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem*, p. 510.
[24] *Ibidem*, p. 516.
[25] *Ibidem*, p. 517.
[26] *Ibidem*, p. 515.
[27] *Ibidem*, p. 489.

ideile, ca şi de acea cunoaştere care ar fi dobândită prin adăugarea de conţinut empiric ideilor. Ea este un proces, o dezvoltare sau, dacă se face apel chiar la terminologia platonică, o reamintire. Sensul autentic al reamintirii nu este însă, după Hegel, acela de resuscitare a unor reprezentări avute cândva; dimpotrivă, în sensul ei speculativ (pe care Platon nu-l utilizează totuşi exclusiv) reamintirea este interiorizare (*Er-innerung*)[28]. Cu cât această interiorizare este mai intensă, cu cât devenirea genului progresează, cu atât suntem mai departe de opinie, de obiectele sensibile sau, cu un alt cuvânt, de singular. Singularul este opus aşadar universalului. Opoziţia nu este însă una de tip materie (singularul) – formă (universalul); singularul nu este *un* lucru oarecare, ci genul neinteriorizat, ideea aflată la periferia gândirii (διάνοια); la rândul lui, universalul nu este corespondentul inteligibil al lucrului, ci genul interiorizat, care tinde să se identifice cu gândirea însăşi.

Realizarea îmbinării ideilor, trecerea de la singular la universal este „mişcarea conceptelor pure" sau dialectica platoniciană, aşa cum o vede Hegel. Nu este un proces care se sfârşeşte într-un moment anumit sau care vizează un sfârşit. De fapt, valoarea lui se păstrează doar atâta timp cât *nu* se sfârşeşte, cât devenirea genului continuă. Sensul autentic al nemuririi sufletului la Platon, cum reiese de aici, nu este aşadar religios, ci dialectic, fiind legat de natura gândirii, de faptul că gândirea este în chip esenţial libertate interioară[29].

Hegel ilustrează „mişcarea conceptelor pure" a lui Platon cu ajutorul dialogului *Parmenide.* Pornind de la afirmarea genurilor (unul şi multiplul, identicul şi neidenticul, mişcarea şi repaosul, naşterea şi pieirea, fiinţa şi nefiinţa) – cu alte cuvinte de la considerarea lor ca presupoziţii –, trebuie examinate toate consecinţele afirmării, atât asupra genului afirmat, cât şi asupra corelatului său („Plecând de la presupoziţia că există multiplul, trebuie să cercetezi: ce se întâmplă cu multiplul în raportul lui cu el însuşi şi în raportul lui cu unul", dar şi invers: „presupunând contrariul, anume că multiplul nu există, trebuie să cercetăm ce se întâmplă cu unul şi cu multiplul, atât luat fiecare pentru sine, cât şi unul faţă de celălalt"[30]). Cercetarea *a priori* la care

[28] *Ibidem.*
[29] *Ibidem*, p. 493.
[30] *Ibidem*, p. 518.

bătrânul Parmenide îl invită pe Socrate nu este un joc inutil şi nevinovat de-a conceptele; prin ea se realizează, de fapt, îmbinarea ideilor, interiorizarea genului[31]. Rezultatul practicării acestor exerciţii va fi, asigură Parmenide, cunoaşterea adevărului esenţial, care nu este altceva decât unitatea conceptelor pure[32]. Afirmarea exclusivă doar a uneia dintre presupoziţiile contrare, de pildă că multiplul nu există, este echivalentă cu afirmarea unei condiţii oarecare a reprezentării, ceea ce conduce, până la urmă, către „cercetarea sensibilului şi a înşelăciunilor lui". Fiindcă, pentru susţinerea afirmării, nu avem altă cale decât de a ne angaja în susţinerea unor teze subordonate acesteia şi în combaterea antitezelor corespunzătoare, căutând să extragem din reprezentare susţinerea de care avem nevoie. Afirmarea *tuturor* presupoziţiilor contrare dezvăluie însă „ceea ce numai gândirea poate prinde şi ceea ce singur există"[33]. Faptul că trec unele în altele nu se datorează vreunei insuficienţe care le-ar caracteriza, ci faptului că alcătuiesc structura însăşi a gândirii, pe care trebuie s-o dezvăluim. Îmbinarea genurilor supreme nu este, deci, aşa cum crede mulţimea, discuţie nefolositoare, flecăreală, ci calea sau metoda (ca să folosim un termen ulterior dialecticii platoniciene) care ne revelează acea structură.

II.2.1.2. UNIVERSAL, PARTICULAR, INDIVIDUAL ÎN FILOSOFIA LUI ARISTOTEL

Cu toate că Aristotel a fost, veacuri de-a rândul, incontestabil, „dascălul tuturor filosofilor", Hegel consideră că tocmai el a fost nedreptăţit ca nici un alt filosof „de către tradiţii lipsite cu totul de judecată"[34]. I s-au atribuit fel de fel de păreri (chiar şi lucrări), chiar dacă unele nu aveau deloc o bază în gândirea lui. Speculaţia aristotelică este însă mai profundă, şi mai temeinică chiar, decât cea a

[31] Constantin Noica arată (cf. *Despre Unu şi Multiplu la Platon sau ce înseamnă o demonstraţie filosofică,* în „Revista de filosofie", tom XXIV, nr. 1, ianuarie–februarie 1977, p. 105–111) că avem de-a face, în *Parmenide*, cu mai mult decât un simplu „exerciţiu" dialectic: este vorba despre unul dintre cele patru tipuri de *demonstraţie.*

[32] G.W.F. Hegel, *op. cit*., p. 519.

[33] *Ibidem*, p. 518.

[34] *Ibidem*, p. 563.

maestrului său, față de care se bucură de avantajul unei vaste informații empirice[35]. Filosofia lui Aristotel nu este, potrivit unei păreri prea răspândite, contrariul filosofiei lui Platon, aşa cum empirismul modern este contrariul raționalismului, cele două orientări plasându-se dintru început pe poziții diamentral opuse. Ea este, de fapt, o continuare a acesteia, o dezvoltare a ceea ce la Platon rămăsese insuficient determinat.

„Universalul este activ, se determină pe sine; iar scopul este auto-determinarea, este ceea ce se realizează”[36] – prin aceste cuvinte Hegel indică în ce constă pasul înainte realizat de filosoful din Stagira față de dascălul său atenian. Dacă, la Platon, îmbinarea ideilor presupunea o activitate, despre această activitate nu aflam încă nimic. La Aristotel ea devine scop, λόγος[37]. Universalul platonician, ideea, rămânea încă separat de activitatea prin care se realizează, ceea ce dă naştere, aşa cum am arătat mai sus, unei discuții pe cât de inutile, pe atât de obositoare cu privire la participarea lucrurilor reale la idei. Aristotel afirmă însă explicit ceea ce la Platon nu se putea decât bănui: „Gândirea este g â n d i r e a g â n d i r i i”, adică „gândirea şi gânditul sunt una”[38]. Identitatea dintre gândire şi gândit (speculația – ἡ θεωρία) este o stare intermitentă; dacă noi ne aflăm numai uneori în această stare – de care Divinitatea se bucură permanent – nu înseamnă că gândirea şi gânditul sunt două elemente separate, care se reunesc în noi. Gândirea (νοῦς) este şi ceea ce este activ, dar şi ceea ce este gândit (νοητόν), produsul activității: „Noῦς se gândeşte pe sine însuşi receptând ceea ce este gândit”[39]. Receptarea pomenită aici nu corespunde unei presupuse integrări de conținuturi empirice, intuiții, fără de care intelectul ar fi *tabula rasa*, deci unei asamblări, ci unei integrări tot a ceea ce este gândit, cu alte cuvinte unei producții, în care gândirea însăşi „produce ceea ce apare ca fiind receptat”[40]. În plus, această receptare nu trebuie să conducă la scindarea νοῦς-ului în facultăți diferite, exclusiv active şi exclusiv receptive. În gândire, activul şi

[35] *Ibidem*, p. 564.
[36] *Ibidem*, p. 580.
[37] *Ibidem.*
[38] *Ibidem*, p. 588.
[39] *Ibidem*, p. 634.
[40] *Ibidem.*

pasivul pot fi distinse, iar intelectul pasiv constituie, în acest caz, ceea ce este gândit, materia prelucrabilă de către intelectul activ; însă νοῦς „este în sine totalitate, adevărul în genere”[41], pură activitate.

Îi revine logicii aristotelice, prin mica scriere a *Categoriilor*, rolul de a detalia materia prelucrabilă a lui νοῦς, care este identificată în *Despre suflet*. În prima carte din *Organon*, ea apare sub denumirea de τὰ λεγόμεμα – expresie, după Hegel, echivalentă cu cea de c o n c e p t e d e t e r m i n a t e (*bestimmte Begriffen*)[42]. Conceptele determinate se enunță (λέγεται) „despre un gen în raport cu particularul acestuia” sau se afirmă despre un universal „care nu e idee, ci ceva simplu”[43], caz în care nu se mai foloseşte λέγεται, ci ἐστί. Este vorba, cu alte cuvinte, despre relațiile pe care comentatorii lui Aristotel le-au botezat *dicitur de* şi *inesse.* În cazul lui *dicitur de* („a se spune despre”) avem de-a face cu o relație „între două entități eterogene, un lucru individual şi un cuvânt”[44] care este precizată prin acțiunea de numire (denumire) a individualului respectiv; *inesse* desemnează o relație mai complicată, căci „a fi în” se poate referi la prezența *in re* sau *in mente* a ceva, ceea ce conduce la postularea însuşirilor (sau proprietăților) individuale (pentru ceea ce este *in re*) şi, respectiv a cunoştinței (sau ştiinței) individuale (pentru ceea ce este *in mente*)[45].

În interpretarea dată de Hegel primelor capitole ale *Categoriilor*, intervin în acest punct două sensuri ale universalului la Aristotel: 1. Universalul ca gen; 2. Universalul care nu este gen, ci predicat sau moment într-un subiect.

Universalul ca gen corespunde procesului vast pe care *Ştiința logicii* îl urmăreşte de-a lungul Secțiunii I a *Logicii subiective,* intitulată *Subiectivitatea.* Aici se tratează despre concept, judecată şi silogism, cele trei trepte, prin care logica (este vorba aici despre logica clasică sau tradițională) „caută zadarnic să imite categoriile absolutului”[46],

[41] *Ibidem*, p. 635.
[42] *Ibidem*, p. 644.
[43] *Ibidem*, p. 645.
[44] Al. Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, ediția a II-a, îngrijită de Ştefan-Dominic Georgescu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005, p. 18.
[45] *Ibidem*, p. 20–22.
[46] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 645.

adică acele „categorii" despre care Hegel a tratat în *Logica obiectivă*. Pentru Hegel, universalul ca gen aristotelic este mai mult decât o noțiune de extremă generalitate: „Conceptul, întrucât a ajuns la o e x i s t e n ț ă care este ea însăşi liberă, nu e altceva decât e u l, sau pura conştiință de sine: eu am, desigur, concepte, adică concepte determinate; dar e u l este însuşi conceptul pur, care a ajuns ca concept la f i i n ț ă d e t e r m i n a t ă"[47].

Universalul care nu este gen (ca şi particularul şi individualul, împreună cu care este considerat acum) corespunde procesului pe care *Ştiința logicii* îl parcurge în Capitolul I al Secțiunii pomenite. Este vorba despre procesul prin care conceptul determinat (universalul, particularul, individualul) ajunge apt de a căpăta statutul de predicat, susținând astfel, în continuare, structura unei judecăți. Raportul dintre conceptele determinate, care alcătuiesc Judecata, diferă însă aici de raportul stabilit într-o judecată a logicii clasice. Judecățile analitice şi judecățile sintetice, întâlnite în logica clasică şi bazate, în fond, pe distincția *in mente*/*in re*, nu apar în logica speculativă, în care conceptul pur este e u l. În logica speculativă, toate judecățile vor fi judecăți sintetice *a priori*. Enunțurile asupra unor stări de lucruri nu sunt judecăți, conform lui Hegel, ci simple propoziții.

Se remarcă faptul că, în interpretarea dată de Hegel logicii aristotelice, avem de-a face cu altceva decât cu teoriile clasice ale noțiunii, judecății şi silogismului; nu este vorba nici despre o confirmare, nici despre o infirmare a lor. Aceste teorii (la care Aristotel a adus contribuții fundamentale) îşi propun să formuleze legile gândirii şi să surprindă determinațiile ei (categoriile)[48] dar, prin însăşi această activitate, în care gândirea îşi dă materia, subiectivitatea se constituie ca ceva diferit de obiectivitate, şi anume ca un instrument prin care „ajungem la înțelegerea lucrurilor"[49], un instrument deosebit de acel ceva asupra căruia operează. Cele zece categorii înşirate de Aristotel nu sunt, în primul rând, „predicate ale unor judecăți posibile", ci rezultate ale activității gândirii, conținuturi ale acesteia. În locul unei preocupări de

[47] Idem, *Ştiința logicii*, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 580.
[48] *Ibidem*, p. 652.
[49] *Ibidem*, p. 651.

a da o listă completă a categoriilor, care să susțină edificiul unei logici văzute ca instrument, întâlnim o cercetare asupra *activității care produce categoriile*. Logica speculativă nu împarte acelaşi teritoriu cu logica clasică: într-un caz este cercetată originea categoriilor pe baza raportului dintre activitatea gândirii şi produsele sale, în celălalt se operează distincții, reguli, clasificări doar ale produselor gândirii, fără a se ridica chestiunea cu privire la originea acestora, exclusiv în vederea *utilizării* lor.

II.2.2. CONCEPT (*BEGRIFF*) ŞI CONCEPT DETERMINAT (*BESTIMMTER BEGRIFF*) ÎN FRAGMENTUL DE SISTEM ELABORAT DE HEGEL LA JENA

Construcția sistemului filosofic a însemnat realizarea „idealului tinereții sale", ne lasă să înțelegem Hegel, în 1800, printr-o scrisoare către Schelling. Se referea pe atunci la sistemul păstrat sub formă de manuscris, nepublicat în timpul vieții, cunoscut azi ca *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Acest „sistem" se deosebeşte destul de mult de sistemul ca atare, a cărui structură triadică va fi, cum arătam mai sus: filosofie speculativă (logică), filosofia naturii, filosofia spiritului. În realitate, în *Jenenser Logik...*, avem de-a face mai mult cu un „proiect de sistem" decât cu un sistem propriu-zis, sau cu un „fragment" sistematic, mai ales că din manuscris lipsesc unele părți.

Pentru reconstituirea evoluției gândirii lui Hegel, acest manuscris este foarte important. El propune un proiect de sistem filosofic *înainte* de constituirea ştiinței experienței conştiinței (*Fenomenologia spiritului*) şi, astfel, evidențiază şi mai apăsat necesitatea acesteia. De asemenea, partea de sistem de la Jena dedicată logicii şi cea dedicată metafizicii ne dau o imagine despre dificultățile pe care Hegel a trebuit să le învingă în organizarea materialului care intra în componența *Fenomenologiei* şi a *Logicii obiective* din *Ştiința logicii.*

Logica, în sistemul fragmentar de la Jena, cuprinde trei momente: *Simplul raport, Relația, Proporția.* În versiunea definitivă vom avea: *Teoria ființei, Teoria esenței, Teoria conceptului*. Cele două versiuni lasă să se vadă asemănări şi deosebiri.

Simplul raport din *Logica* de la Jena (parțial conservat în manuscris) tratează despre *Calitate*, *Cantitate* şi *Infinitate*. În *Teoria ființei* a *Ştiinței logicii* întâlnim *Calitatea*, *Cantitatea* şi *Măsura*. Deosebirile apar la cea de-a treia categorie, pe care numeroase interpretări ale logicii hegeliene o văd ca sinteză a primelor două.

Relația în *Logica* de la Jena este *Relație a ființei* şi *Relație a gândirii.* În *Teoria esenței* a *Ştiinței logicii* întâlnim altceva: *Esența ca reflectare în ea însăşi, Fenomenul* şi *Realitatea.* Nici prin conținut, *Relația ființei* şi *Relația gândirii* nu se apropie, decât de departe, de corespondentele lor din *Ştiința logicii.* Astfel, relația substanțială, cea cauzală şi acțiunea reciprocă, care epuizează *Relația ființei,* în versiunea sistematică de la Jena, se regăsesc, în *Ştiința logicii*, în capitolul *Raportul absolut*, de sub titlul *Realitatea.* Cu *Relația gândirii* se petrece o transformare de anvergură: ea devine prima parte a *Logicii subiective,* şi anume *Subiectivitatea*, trecând la *Teoria conceptului.*

Proporția, în *Logica* de la Jena, tratează despre *Definiție, Diviziune* şi *Cunoaştere*. În *Ştiința logicii* vom regăsi ceva asemănător în ultima secțiune a *Teoriei conceptului.* Mai precis, *Definiția, Diviziunea* şi *Teorema* sunt reunite sub *Cunoaşterea sintetică*, al doilea moment al *Ideii adevărului*, care, laolaltă cu *Ideea binelui*, alcătuieşte *Ideea cunoaşterii.*

Toate aceste modificări, cărora, dacă privim din afara sistemului, cu greu le putem înțelege semnificația, au, din perspectivă sistematică, o importanță covârşitoare. Adăugând la diferențele de mai sus şi faptul că primele două părți ale *Metafizicii* de la Jena vor intra în cuprinsul *Ştiinței logicii*, vom avea punctul de plecare pentru reconstituirea unei imagini şi mai nuanțate a evoluției gândirii hegeliene.

În cadrul *Relației gândirii*, proiectul de sistem de la Jena discută Conceptul determinat, Judecata şi Silogismul.

Conceptul determinat (*bestimmter Begriff*) este relația determinată dintre universal şi particular, faptul simplu de a fi unul în altul, fără opoziție, al acestora („bestimmte Beziehung des Allgemeinen und Besondern, das einfache Ineinandersein derselben ohne Gegensatz”[50]).

[50] G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie,* herausgegeben von Georg Lasson, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, p. 77. Ediția conține diferențe

Pe de o parte, universalul a reieşit, anterior, a fi unitate deplină (*erfüllte Einssein*), lipsită de tensiune internă. Unitatea deplină a universalului, aşa cum este preluată de-acum, nu este însă o pură unitate, ci o unitate a unor diverşi care nu se mai opun („ein Vielsein solcher, die nicht als Entgegengesetzte sind”[51]). Pe de altă parte, particularul este determinarea (*Bestimmtheit*), diferitul, însă un diferit care nu se afirmă pe sine ca atare, ca diferit. Afirmarea particularului ca diferit este afirmarea lui negativă („seiend als nichtseiend”[52]).

Cum se vede, Hegel încearcă să surprindă aici o relaţie caracteristică universalului şi particularului. În această relaţie, universalul este forma particularului (*die Form des Besondern*), formă care nu se opune totuşi acestuia ca în raporturile clasice formă-conţinut, intensiune-extensiune. Căci conţinutul, particularul, este reflectare a formei şi nu, precum în cazul unei noţiuni comune, ceva provenit din exterior, reflectare a altceva. Forma este înţeleasă din punct de vedere speculativ ca idealitate (unitate negativă) a conţinutului. Astfel se explică, de altfel, plasarea relaţiei dintre universal şi particular sub titlul *Relaţia gândirii.*

Resimţim un non-sens, o imposibilitate în orice încercare de a înţelege ce este universalul şi ce este particularul făcând abstracţie unul de celălalt. Acest fapt ne constânge, mai mult decât expunerea însăşi, să vedem în relaţia lor un proces, procesul gândirii. Este însă dificil, în *Jenenser Logik*, datorită insuficienţelor – de integritate, dar şi de redactare – ale textului, să-l surprindem. Tînărul Hegel arată că procesul este analog celui suportat de calitate, în raportul simplu[53];

---

notabile faţă de cea, mai recentă, din volumul VII, *Jenaer Systementwürfe II* al *Gesammelte Werke* editată de Rheinisch-Westfalische Akademie der Wissenschaften din Düsseldorf.

[51] *Ibidem*, p. 76.

[52] *Ibidem.*

[53] Cf. *ibidem*, p. 78: „Conceptul determinat este supus aceleiaşi dialectici, care este calitatea, în care o determinaţie este în forma fiinţei pure, în locul ei fiind înfăţişată fiinţa reflectată, fiinţa în sine; este prezentă, în fapt, o contradicţie între determinaţie şi fiinţa reflectată – aceea este numai Una din laturile opoziţiei, cealaltă Unitatea ambelor” [în ediţia Lasson: „Der bestimmte Begriff ist derselben Dialektik unterworfen, der es die Qualität ist, welche eine Bestimmtheit in der Form des reinen Seins ist, an dessen Stelle hier das reflektierte Sein, das Ansichsein getreten ist; es ist in der Tat ein Widerspruch zwischen der Bestimmtheit und dem Reflektiertsein vorhanden, – jene inst nur Eine Seite des Gegensatzes, dieses die Einheit beider”].

însă partea manuscrisului la care trimite nu s-a păstrat. Oricum, analogia nu va dispărea din sistemul definitivat, unde avem de o parte *Calitatea*, în *Logica obiectivă*, de cealaltă *Conceptul*, în *Logica subiectivă*. Particularul şi universalul sunt, în *Jenenser Logik*, respectiv, determinaţia izolată şi determinaţia reflectată (adică determinaţia care a devenit concept determinat, totalitate). Ceea ce nu mai întâlnim în *Ştiinţa logicii* este *contradicţia* dintre particular şi universal, pe care o pomeneşte tânărul Hegel.

Individualul nu apare ca atare în *Jenenser Logik*, ci ca o etapă intermediară în procesul în care sunt antrenate particularul şi universalul. El este văzut aici ca unitate numerică, purtătoare de universal ca proprietate care, la rândul lui, este unitatea numerică a unităţilor (indivizi), după ce, în prealabil, apăruse ca determinaţie persistentă, stabilă, aşadar ca particular[54]. Aceste dezvoltări hegeliene vor fi incluse, mai târziu, pe bună dreptate, în *Fenomenologia spiritului*. Ele nu tratează despre concept, ci fac obiectul ştiinţei experienţei conştiinţei, mai precis a primelor trei secvenţe ale acesteia, dedicate certitudinii sensibile, percepţiei şi intelectului[55].

II.2.3. UNIVERSAL, PARTICULAR ŞI INDIVIDUAL ÎN *ŞTIINŢA LOGICII*

II.2.3.1. NOŢIUNE ŞI CONCEPT

Din cercetarea expunerii hegeliene asupra conceptului determinat, aşa cum am întâlnit-o în *Jenenser Logik*, ca şi din parcurgerea paginilor dedicate, în *Prelegerile de istorie a filosofie*, dialecticii lui Platon şi logicii lui Aristotel rezultă cât se poate de clar că, tratând despre concept, Hegel urmăreşte altceva decât o revizuire a teoriei clasice a noţiunii sau o înlocuire a acesteia. Teoria clasică a noţiunii este rezumată de Kant, în cursurile de logică pe care le-a ţinut, şi se bazează pe distincţia

[54] *Ibidem*, p. 79.

[55] Cf. *Hegel. Fenomenologia spiritului*, prezentată de Dragoş Popescu, Editura Cartea de Buzunar, Bucureşti, 2003, p. 13–25.

tuturor cunoştinţelor în *intuiţii* şi *noţiuni*. Cele dintâi sunt reprezentări singulare (*representatio singularis*), celelalte reprezentări generale (*representatio per notas comunes*) sau reflectate (*representatio discursiva*)[56]. Singularul desemnează aici o unitate cantitativă a datului sensibilităţii, un minimum intuitiv. Generalul, în schimb, este o structură care permite reunirea acestor minimumuri intuitive. Reflectarea, la rândul ei, este operaţia care se face cu structurile alcătuite de general. Din perspectivă hegeliană, între noţiunea clasică (fie văzută ca reprezentare generală, fie ca reprezentare reflectată) şi concept nu poate fi stabilită o relaţie de identitate. Conceptul şi conceptele determinate nu sunt reprezentări şi nu conţin nimic datorat reprezentării. Interiorizarea (*Er-innerung*), pe care am întâlnit-o mai sus, când am examinat dialectica lui Platon, nu este o reprezentare generalizată sau o generalizare a reprezentării, ci o dezvoltare în cadrul strict al gândirii. De fapt, Hegel tratează, sub denumirea de concept, ceea ce, la Kant, poartă numele de *idee*: „o noţiune raţională, al cărei obiect nu poate fi întâlnit deloc în experienţă”[57]. Sensul termenului de experienţă, înţeleasă ca o capacitate de a lega reprezentările generale de reprezentări singulare, are nevoie de o corecţie: experienţa este însăşi interiorizarea. Astfel că, dacă nu poate fi întâlnit în experienţă, obiectul se constituie prin experienţa ideii.

Teoria clasică a noţiunii nu distinge doar între intuiţie şi noţiune, ci şi între materie şi formă. Cea dintâi ar reveni reprezentării singulare; forma, în schimb, reprezentărilor generale sau reflectate[58]. Această distincţie nu este valabilă în logica speculativă, în măsura în care conceptul nu are de-a face cu reprezentarea.

Noţiunile clasice sunt produse prin comparaţie, reflexie şi abstracţie[59]. Aceste operaţiuni nu pot delimita decât formal, în logica speculativă, momentele conceptului.

---

[56] Imm. Kant, *Logica generală,* traducere, studiu introductiv, note şi index de Alexandru Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 143.

[57] *Ibidem.*

[58] Cf. *ibidem*: „Materia noţiunilor este *obiectul*, forma noţiunilor este *generalitatea*”. Materia noţiunilor nu poate proveni decât din intuiţii singulare, pe care intuiţiile generale şi cele reflectate le organizează.

[59] *Ibidem*, p. 147.

II.2.3.2. „MOD AFIRMAT" (*GESETZSEIN*) ŞI „MOD DETERMINAT" (*BESTIMMTHEIT*)

Universalitatea, particularitatea şi individualitatea, în teoria hegeliană, sunt cele trei momente ale conceptului[60]. În fiecare moment, conceptul este întregul, astfel că, de fapt, separarea acestor momente este echivalentă cu sacrificarea totalității pe care o alcătuiesc. Atunci când are în vedere un anumit moment al întregului, Hegel foloseşte expresia „mod afirmat" (*Gesetztsein*). Pe de altă parte, prin „mod determinat" (*Bestimmtheit*) se are în vedere valoarea fiecărui moment în cadrul dezvoltării pe care o suferă conceptul. Afirmat ca universal, spre exemplu, conceptul vizează doar universalitatea, fără s-o dețină. Determinația lui este particularul. În termenii logicii clasice, această diferență dintre modul afirmat şi modul determinat se exprimă prin raportul invers proporțional dintre sfera şi conținutul noțiunii. În logica speculativă, conceptul, identic cu eul, suferă un dezechilibru în fiecare moment al dezvoltării sale, exprimat de diferența dintre modul afirmat şi modul determinat. Modul afirmat al conceptului este conceptul din perspectiva momentului în care se află procesul, iar modul determinat este conceptul din perspectiva procesului încheiat.

Distincția dintre modul afirmat şi modul determinat al conceptului îşi are temeiul în Logica obiectivă, „care consideră f i i n ț a şi e s e n ț a, constituie propriu-zis expunerea genetică a conceptului"[61]. Conceptul, în schimb, revelează „b a z a ş i a d e v ă r u l" ființei şi esenței, „identitatea în care ele s-au pierdut şi sunt conținute"[62]. În modul afirmat, conceptul este rezultatul relației ființei şi esenței, în vreme ce, în modul determinat, el este ceea ce dă semnificație „categoriilor" de ființă şi esență. Modul afirmat ține mai mult de abordarea fenomenologică a conceptului, abordarea strict logică fiind rezervată modului determinat.

Conceptul ca atare nu este nici doar modul său afirmat, nici numai modul determinat, ci unitatea ambelor. Există o analogie între teoria

---

[60] *Știința logicii*, ed. cit., p. 597.
[61] *Ibidem*, p. 573–574.
[62] *Ibidem*, p. 573.

hegeliană a conceptului şi distincţia aristotelică dintre intelectul activ şi cel pasiv. La Aristotel, unitatea deplină a celor două era rezervată Divinităţii; Hegel o consideră trăsătura fundamentală a conceptului: „În concept s-a deschis, prin urmare, regnul l i b e r t ă ţ i i”[63]. Această libertate (care nu este susţinută, în filosofia modernă, numai de către Hegel; la Kant apare, de asemenea, ca spontaneitate a intelectului) trebuie înţeleasă ca independenţă a conceptului faţă de orice exterioritate, drept capacitate intrinsecă a conceptului de a-şi da propriul adevăr. În nici un caz nu este vorba despre o facultate de cunoaştere, noţiunea însăşi de facultate de cunoaştere plasând conceptul în alt domeniu (psihologic) decât cel care-i este propriu.

Independent faţă de orice exterioritate, conceptul se raportează doar la sine. Raportarea la sine, cu alte cuvinte identitatea, egalitatea cu sine (exprimată aproximativ de apercepţia pură kantiană sau de eu = eu al lui Fichte) a conceptului este u n i v e r s a l u l[64]. Ca identitate negativă, care conservă unicitatea a ceea ce se raportează la sine (ca, de exemplu, în cazul lui eu = eu, unde nu avem de-a face cu doi eu, ci cu unul şi acelaşi) dimpotrivă, este s i n g u l a r u l[65]. Universalul şi singularul nu sunt, precum se vede, *două* entităţi diferite, motiv pentru care Hegel remarcă lipsa sensului numărării lor[66]. Numărarea, un procedeu cu care suntem atât de obişnuiţi, încât rezistăm cu greu tentaţiei de a o folosi şi aici, nu face altceva decât să transforme un proces într-un lucru; e ca şi cum am considera că diverse imagini fotografice simultane asupra unuia şi aceluiaşi lucru sunt ale unor lucruri diferite. Universalul şi singularul sunt, fiecare „totalitatea, fiecare conţine în sine determinaţia celuilalt şi, pentru aceea, aceste totalităţi nu sunt în acelaşi timp decât numai u n a”[67]. În distincţia lor indistinctă „o dată ce este înţeles şi exprimat unul dintre ele, e nemijlocit înţeles şi enunţat prin aceasta celălalt”[68].

[63] *Ibidem*, p. 578.
[64] *Ibidem*, p. 579.
[65] *Ibidem.*
[66] *Ibidem*, p. 610.
[67] *Ibidem*, p. 579.
[68] *Ibidem.*

Din cele spuse reiese cât se poate de clar că a defini universalul, particularul şi individualul (singularul) este cu neputinţă. Cele trei concepte determinate sunt funcţii ale conceptului în modul afirmat, respectiv determinat.

II.2.3.3. PARTICULARIZAREA

Cea mai simplă determinaţie a conceptului este universalitatea[69]. Simplitatea ei este *constatată* în modul afirmat al conceptului, dar nu poate fi *explicată*. Prin explicarea simplităţii care caracterizează universalitatea conceptului trecem, de fapt, în modul determinat al conceptului.

Ca determinaţie simplă, universalitatea este identică cu conceptul: „Universalul, prin urmare, este î n p r i m u l rând raportare simplă la sine însuşi; el e numai î n s i n e”[70]. Momentul universalităţii conceptului este momentul extremei sale abstracţiuni; în sine fiind, el alcătuieşte o totalitate goală.

În modul determinat, conceptul nu este însă o totalitate goală, adică nimic, ci „tocmai c e e a c e e m a i b o g a t î n s i n e î n s u ş i”[71]. Din punct de vedere speculativ, extremul abstract (modul afirmat) reflectă în sine tot ce este mai concret (modul determinat). Conceptul „s e d e t e r m i n ă liber pe sine”[72], diferenţiindu-se: în modul afirmat este interioritate, în modul determinat exterioritate. Din perspectiva exteriorităţii, el apare ca p a r t i c u l a r i t a t e, iar procesul care a avut loc aici poate fi denumit *particularizare.*

Notăm, mai jos, conceptele determinate care corespund celor două moduri ale conceptului în această etapă a procesului:

Mod afirmat: U
Mod determinat: **P**

---

[69] *Ibidem*, p. 599.
[70] *Ibidem.*
[71] *Ibidem.*
[72] *Ibidem*, p. 602.

În Logica obiectivă, modului afirmat îi corespunde *Calitatea* (în Teoria ființei), celui determinat revenindu-i *Esența ca reflectare în ea însăşi* (în Teoria esenței).

II.2.3.4. INDIVIDUALIZAREA

Conceptul particularizat are de acum, în continuare, ca mod afirmat, particularitatea. Totodată, universalitatea este conținută de particularul care se afirmă acum, căci dezvoltarea începută mai sus continuă, nu avem de-a face cu inițierea unui proces diferit. Pentru concept, în calitatea lui de eu, această continuitate joacă rolul *experienței.* Particularitatea, aşadar, se afirmă, în sensul universalității pe care o conține, ca o t o t a l i t a t e, nu ca un simplu particular („tocmai fiindcă nu mai există altele, speciile sunt complete”[73] este exemplul lui Hegel, prin care el ilustrează evenimentul descris: diferite între ele, speciile sunt identice în ceea ce priveşte genul, pe care-l alcătuiesc numai laolaltă, epuizându-l. Raportul dintre gen şi speciile sale nu este un raport de aproximare. Nu putem surprinde genul dacă am determinat *aproape* toate speciile din care este alcătuit). Modul său determinat este individualitatea („modul determinat ce se raportează pe sine la sine însuşi este i n d i v i d u a l i t a t e”[74]). Căci un individ nu este doar un unu oarecare, ci o totalitate în care se regăseşte specia din care face parte. Un individ care nu este şi o totalitate nu este, propriu-zis, un individ, ci o variabilă, un oarecare, un *X*. Şi invers, o specie ai cărei indivizi sunt determinați ca variabile este, în fapt, o mulțime, nu o specie în adevăratul sens al cuvântului. Procesul care are loc aici poate fi denumit *individualizare.*

Mod afirmat: P
Mod determinat: **I**

În Logica obiectivă, modului afirmat al conceptului îi corespunde *Cantitatea* (în Teoria ființei), modului determinat revenindu-i *Fenomenul* (în Teoria esenței).

---

[73] *Ibidem*, p. 603.
[74] *Ibidem*, p. 610.

II.2.3.5. UNIVERSALIZAREA

Conceptul individualizat are, în continuare, ca mod afirmat, individualitatea. Modul său determinat este universalitatea. Ca şi în momentele anterioare, individualitatea este aici t o t a l i t a t e, ceea ce înseamnă că, pentru individul considerat astfel, universalitatea nu este exterioară, o clasă nedeterminată, căreia individul să-i poată fi subsumat datorită unei întâmplătoare coincidenţe dintre proprietăţile sale şi principiul alcătuitor al clasei. Procesul care are loc aici poate purta numele de *universalizare*.

Mod afirmat: I
Mod determinat: **U**

În Logica obiectivă, modului afirmat al conceptului îi revine acum, în Teoria fiinţei, *Măsura*; modul determinat are drept corespondent *Realitatea.*

II.2.3.6. REZULTAT: TOTALIZAREA

Succesiunea proceselor particularizării, individualizării şi universalizării alcătuieşte, la rândul ei un proces, în care fiecare concept determinat (universalitatea, particularitatea şi individualitatea) este afirmat, respectiv determinat. Acest proces poate fi denumit, la rândul lui, *totalizare.*

Mod afirmat: U → P → I
Mod determinat: **P → I → U**

În următoarea relaţie, am reunit modul afirmat şi modul determinat al particularizării, individualizării şi universalizării, notând cu litere groase valorile luate în modul determinat de conceptele determinate. Din perspectivă *fenomenologică* sau, cu alte cuvinte, din perspectiva eului, cu care conceptul se identifică, valoarea fiecărui concept determinat este cea a modului afirmat; însă, din punct de vedere *logic* aceste valori, adevărul conceptului, sunt valorile modului determinat.

U**P** → P**I** → I**U** ‖ **U**I

Procesul totalizării descrie constituirea obiectivității (Logica obiectivă) şi subiectivității (*Subiectivitatea*, cea dintâi secțiune a Logicii subiective). Raportul celor două va face obiectul teoriei hegeliene a judecății. În judecată, modul afirmat şi modul determinat din Teoria conceptului vor deveni subiectul, respectiv predicatul judecății. Judecata afirmativă va fi chiar judecata *universalul este individual* sau, ceea ce este echivalent în momentul ei, *universalul este individual.* Prin totalizare, distincția dintre modul afirmat şi modul determinat în concept este anulată. Universalul, care a fost determinat ca particular şi individual în momentele particularizării şi individualizării, este afirmat iarăşi, purtând de acum determinațiile de particular şi individual. Acesta este motivul pentru care am utilizat semnul ‖, prin care se evidențiază faptul că universalul este atât modul determinat, cât şi modul afirmat al conceptului.

Tabel sinoptic al corespondențelor dintre Logica obiectivă şi cea subiectivă în concept şi al proceselor conceptului

	Logica obiectivă		**Logica subiectivă**		
Ființa	**Esența**		**Conceptul**		
		Mod afirmat	*Mod determinat*		
Calitatea	Esența	Universal (U)	Particular (**P**)	***Particularizarea***	(U**P**)
					↓
Cantitatea	Fenomenul	Particular (P)	Individual (**I**)	***Individualizarea***	(P**I**)
					↓
Măsura	Realitatea	Individual (I)	Universal (**U**)	***Universalizarea*** (I**U**)‖	(**U**I) ***Totalizarea***

Tabelul de mai sus evidențiază caracterul circular al procesului care are loc în teoria hegeliană a conceptului. Coincidența momentului inițial cu cel final nu este o simplă tautologie. Universalitatea cu care se încheie procesul se deosebeşte de cea care l-a inițiat, fără să fie totuşi altceva decât universalitate.

Se poate remarca, printre altele, şi continuitatea transformărilor suferite de conceptele determinate. Regula acestor transformări este că, în fiecare moment, modul afirmat este modul determinat al momentului anterior. Universalul, care este numai afirmat în momentul denumit de noi *particularizarea*, este determinat în momentul *universalizării.*

II.2.4. INTERPRETĂRI CONTEMPORANE

II.2.4.1. UNIVERSAL, PARTICULAR, INDIVIDUAL LA HEGEL ÎN INTERPRETAREA LUI EUGÈNE FLEISCHMANN

Teoria hegeliană a conceptului are, potrivit lui Fleischmann, trei antecedente demne de a fi luate în considerare: concepția spinozistă a gândirii ca vizare a lucrurilor sub aspectul totalității, νοῦς νοήσεως aristotelic şi unitatea sintetică de apercepție kantiană[75]. În general, conceptul hegelian nici nu ar trebui privit ca o invenție a dialecticianului, fiind mult mai adecvat să fie considerat ca sistematizarea *tuturor* noțiunilor explicative ale epocii în care s-a născut logica hegeliană. Hegel şi-a elaborat logica sa convins de un fapt, pe care-l împărtăşeşte cu mulți alți filosofi: cunoaşterea umană „nu se poate mulțumi cu adevăruri parțiale". Hegel crede chiar, mai mult, că unificarea acestor adevăruri parțiale, la care avem acces diferențiat în era specializărilor, nu este un ideal în sens kantian, ci o realitate[76]. Dar realitatea aceasta, care este tocmai conceptul, nu este „realitatea materială" a empirismului; în pofida unor interpretări, pe cât de răspândite, pe atât de eronate, caracterul creator al conceptului nu trebuie să conducă la concluzia că logica speculativă „creează realitatea materială, ci doar determinațiile ei, semnificația sau sensul ei"[77]. Din punct de vedere speculativ, această „realitate materială" nu este de fapt izvorul cunoaşterii, cu atât mai puțin „lucrul în sine"; ea este numai o rămăşiță opacă şi inertă a realității autentice, conceptuale. Nu avem de-a face, la Hegel, potrivit lui Fleischmann, cu o realitate „exterioară", de la care s-ar revendica vreo cunoaştere. Cunoaşterea este un continuu spor în coerență al teoreticului sau, cu alte cuvinte, o continuă specificare, diferențiere a universalului; căci ştiința, în spirit aristotelic, este la Hegel doar a universalului[78].

---

[75] E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Librairie Plon, Paris, 1968, p. 233–234.
[76] *Ibidem*, p. 238.
[77] *Ibidem*, p. 239.
[78] *Ibidem*, p. 240.

Universalul, ca activitate fundamentală a gândirii ca atare are, inițial, o funcție negativă, cathartică[79]. Restrâns la gândirea care gândeşte, universalul este dincolo de eroare, dar totodată, dincoace de adevăr. Este abstracția absolută; absoluta identitate cu sine. Gândirea care gândeşte altceva decât pe sine însăşi nu mai este universalul, este divizată, „se particularizează, astfel încât este simultan subiect şi obiect"[80]. Cu toate acestea, universalitatea nu se pierde, căci identitatea originară a universalului suportă întreaga diferențiere a conceptului în concepte determinate.

Individualului (singularului), în viziunea lui Fleischmann, îi revine sarcina de a închide în totalitatea sa unică aspectele subiectiv şi obiectiv ale conceptului diferențiat. Ca individual, conceptul este o existență determinată şi închisă în sine, nu însă o singuralitate empirică, un ins. Unicitatea empirică nu are caracter universal; dacă se întâmplă ca un ins să fie „încarnarea universalului printre particulare", acest fapt nu se datorează faptului că *insul* respectiv posedă proprietăți pe care alți inşi nu le posedă, ci conceptului realizat în el.

II.2.4.2. CONCEPTUL HEGELIAN ŞI HOLOMERUL LA CONSTANTIN NOICA

În *Scrisori despre logica lui Hermes,* Constantin Noica analizează, la rândul său, raporturile surprinse mai sus între conceptele determinate hegeliene. Universalitatea, particularitatea, individualitatea nu apar ca atare, Noica utilizând propria terminologie, sub influența evoluției suferite de logică în perioada care a urmat contribuției lui Hegel. Noica vorbeşte despre general şi individual, apoi şi despre determinație, ca şi despre raportul lor.

Seria de procese pe care le-am descris mai sus, denumindu-le particularizare, individualizare, universalizare şi totalizare, poartă la Noica numele de *holomer.* Holomerul (partea-tot), aşa cum este înfățişat de filosoful român, poate fi cu uşurință pus în legătură cu conceptul hegelian: „Situația aceasta a părții care poartă cu ea şi interpretează

[79] *Ibidem*, p. 243.
[80] *Ibidem*, p. 244.

întregul, sau a individualului încărcat de sensurile generalului, ne-a ieşit înainte din primul moment şi s-ar putea să comande tot restul”[81]. Raporturile succesive dintre modul afirmat şi modul determinat al conceptului hegelian nu sunt altceva decât situații ale părții care poartă cu ea (mod afirmat) şi interpretează (mod determinat) întregul.

Partea-întreg, la Noica, nu este, cum se întâmplă şi la Hegel, rezultatul unei operații a gândirii asupra unor entități diferite de ea însăşi. Unitatea părții-întreg nu este o unitate *obținută*, ci o unitate originară, ireductibilă. Ea se deosebeşte radical de acea unitate pe care o utilizează teoriile clasice sau logico-matematice, o unitate realizată mecanic: „Dacă am lua ca punct de plecare conceptul[82] (...), atunci şcoala elementară în cele ale rațiunii ne va spune că trebuie să punem laolaltă două concepte, printr-un act al minții străin de ele, spre a obține judecata. Dacă plecăm de la judecăți, trebuie să înlănțuim, sub anumite condiții şi tot din afară, două judecăți spre a face un raționament. Dacă pleci de la propoziție ca o unitate moartă, fără sens propriu, trebuie să legi propozițiile prin cine ştie ce particule (conective) care le-ar aduna, înmulți şi înlănțui. Vrei să pleci de la un sistem de axiome? Atunci iarăşi vei interveni din afară, spre a scoate sistemul din inerția lui funciară”[83]. Sunt rezumate, în frazele de mai sus, direcții fundamentale ale logicii, altele însă decât ale logicii speculative: teoria clasică a noțiunii, judecății şi raționamentului, logica propozițiilor, axiomatica. Toate au în comun faptul că trec prea uşor sau nu pun deloc în chestiune ceva esențial, motiv pentru care Noica le consideră „şcoala elementară în cele ale rațiunii” (caracteristic fiind şcolii elementare faptul că nu problematizează, nu supune investigației şi analizei, ci doar transmite cunoştințe şi formează capacități de a opera rapid şi fără eroare): „Peste tot gândirea, ca un agent exterior, se dovedeşte a fi demiurgul”[84], actul care premerge încadrarea gândirii în

[81] C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 31.

[82] În context, „conceptul” corespunde, desigur, „noțiunii” din logica clasică, iar nu conceptului în sens hegelian.

[83] C. Noica, *op. cit.*, p. 38–39.

[84] *Ibidem*, p. 39.

oricare dintre direcţiile enumerate. Noica consideră că gândirea dă dovadă, în acest moment al orientării sale, de o „forţă dislocantă", care configurează „semne şi simboluri"[85]. Pentru gândire, semnele şi simbolurile nu sunt echivalentul obiectelor căpătate prin exercitarea facultăţilor de cunoaştere, a lucrurilor reprezentate, clasificate etc., ci sunt propriile produse. Statutul lor este altul decât în orice teorie a cunoaşterii bazată pe logica clasică, pe logica propoziţiilor sau pe sisteme axiomatice. Simbolurile şi semnele sunt *produse* ale gândirii, nu sunt altceva decât gândire. Preocuparea faţă de simboluri şi semne văzute ca altceva decât produse ale gândirii (ceea ce înseamnă, finalmente, transformarea simbolurilor şi semnelor în *obiecte*) are drept consecinţă autolimitarea gândirii la statutul de instrument (cu sensul îngust de unealtă, obiect creat şi susceptibil de continuă perfecţionare în vederea realizării unui scop care nu este al instrumentului – căci acesta este o realitate inertă, incapabilă de a-şi fixa scopuri): „Ne instalăm prea grabnic în general" adică în „abstractul" principiilor, operăm cu generalurile, nivelând raportul complex individual-general; „preţul pe care-l plătim" pentru menţinerea gândirii în această sferă a abstractului „este nu numai desfigurarea individualului, ci şi a generalului însuşi"[86].

Totodată, gândirea îndeplineşte o altă funcţie, ignorată prin confiscarea sa în preocuparea pentru semne şi simboluri: de a se răsfrânge asupra ei însăşi „spre a vedea cum îşi desfăşoară dislocările legate"[87]. Răsfrângerea gândirii asupra ei însăşi evocă interiorizarea hegeliană, aşa cum am întâlnit-o mai sus. În loc de a ne mulţumi să eşuăm în general, „vrem să ştim ce este realul *acesta* şi ce suntem *noi*, nu ce sunt cerurile goale"[88] sau, cu alte cuvinte: 1. „Interesul pentru general este, în fond, doar pentru felul în care se exprimă individualul prin el" – interes ce nu poate fi satisfăcut exclusiv prin construirea de teorii care să subsumeze individualul generalului; 2. „după cum în contemplaţie

[85] *Ibidem*, p. 37.
[86] *Ibidem*, p. 36.
[87] *Ibidem*, p. 37.
[88] *Ibidem*, p. 36.

spiritul vrea să vadă invers, cum se exprimă generalul prin individual”[89] – ceea ce înseamnă că interesul contrar, de a ieşi din abstracţie, îl completează pe primul. Pe scurt, este descrisă aici cuplarea generalului cu individualul dintr-o perspectivă care nu se limitează doar la unul dintre cei doi membri ai ansamblului.

II.2.4.3. CONCLUZII

Teoria hegeliană a conceptului dezvoltă ceea ce, în faimosul paragraf 79 al *Enciclopediei ştiinţelor filosofice* reprezintă latura abstractă sau a intelectului din structura triadică a logicului. Latura negativ raţională şi cea pozitiv raţională îşi vor face apariţia, succesiv, în judecată şi, respectiv, silogism. Cu silogismul, cele trei laturi reconstituie complet structura triadică a logicului, ceea ce, într-o exprimare echivalentă, exprimă gândirea ca raţiune. În momentul judecăţii, avem de-a face cu scindarea conceptului, cu împărţirea lui în subiect şi predicat (din punct de vedere logic) sau obiect şi subiect (din punct de vedere fenomenologic).

Conceptele determinate (universalitatea, particularitatea, individualitatea) nu alcătuiesc, deşi sunt *trei* la număr, o structură de tip teză-antiteză-sinteză. În realitate, raporturile lor sunt mai complicate decât această schemă simplistă.

[89] *Ibidem*, p. 37.

II.3. TEORIA HEGELIANĂ A JUDECĂȚII

Ne propunem să prezentăm în paginile ce urmează teoria hegeliană a judecății, pe care filosoful o expune în Partea a doua, *Logica subiectivă* a *Ştiinței logicii*, în Secțiunea I, *Subiectivitatea.* Aici, *Judecata* vine în urma *Conceptului* şi precede *Silogismul.* Această diviziune ne este familiară, fiindcă se suprapune Teoriei generale a elementelor din tratatele de logică clasică, pe care le-a utilizat şi Kant în elaborarea *Criticii rațiunii pure.* Dar, lărgind perspectiva asupra expunerii hegeliene, vom observa rapid că nu avem nici pe departe de-a face cu o coincidență deplină (de exemplu, *Subiectivitatea* este continuată de *Obiectivitate*, în care sunt examinate *Mecanismul, Chimismul* şi *Teleologia*, care nu făceau pe atunci şi, unele, nu fac nici acum obiectul unei investigații logice). Nici adoptând o perspectivă mai restrânsă nu simplificăm lucrurile: Hegel se ocupă – în capitolul dedicat *Judecății* – de *Judecata ființei determinate*[90], a *reflectării, necesității* şi, în sfârşit, de *Judecata conceptului*, tipuri de judecăți pe care nu le întâlnim în tratatele clasice. Aşa cum dialecticianul ne asigură, partea logicii în care este înscrisă şi teoria judecății este alcătuită dintr-un „material complet gata şi fixat", cel al „logicii obişnuite"[91]; un motiv în plus de nedumerire: cum de nici măcar „logica obişnuită" prezentată de Hegel nu corespunde logicii obişnuite, nesupuse prelucrării sale? Trebuie, anticipând, să spunem că necoincidența nu se limitează la circumstanțe ce țin de invenția terminologică, pe care suntem datori să le respectăm în cazul oricărui gânditor. Hegel nu face parte dintre filosofii care propun denumiri noi unor concepte vechi. El înclină, dimpotrivă, să păstreze denumirile vechi chiar şi atunci când s-ar impune folosirea unora noi. Paradoxal, dar numai la prima vedere, Hegel se considera pe sine ca făcând parte dintr-o

[90] În *Enciclopedia ştiințelor filosofice* denumită *Judecata calitativă.*

[91] G.W.F. Hegel, *Ştiința logicii*, trad. rom. de D.D. Roşca, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966, p. 571.

tradiție pe care dorea s-o reanimeze, reaprinzând „focul conceptului viu în această materie moartă”[92].

Două sunt momentele de care trebuie să se țină seama aici, când vizăm reconstituirea tradiției la care se raportează Hegel: Aristotel şi Kant. Este vorba despre un aristotelism față de care lunga succesiune a comentatorilor, cu sistematizările şi adăugirile ei (latine în special) înseamnă mai mult un izvor de confuzii[93] şi de un kantianism desprins de interpretarea exotericǎ, după care „e x i s t e n ț a n u s e l a s ă s c o a s ă d i n c o n c e p t”[94]. De aceea, a lua în considerare opiniile acelor predecesori de care Hegel a considerat că se poate dispensa, poate fi un procedeu acceptabil în cazul unei critici a viziunii sale, dar nu în cazul în care se intenționează o prezentare corectă a acesteia. Cu această precizare metodologică să trecem la tema noastră, care conține următoarele probleme: stadiul atins de ştiința logicii înainte de contribuția hegeliană, în special privind studiul judecății, contribuția proprie a lui Hegel în această direcție, semnificația acestei contribuții din perspectivă contemporană.

II.3.1. TEORIA JUDECĂȚII LA ARISTOTEL ŞI KANT ŞI SEMNIFICAȚIA EI PENTRU ŞTIINȚA LOGICII

II.3.1.1. PROPOZIȚIE (*SATZ*)[95] ŞI JUDECATĂ (*URTHEIL*) LA ARISTOTEL

Pentru Hegel, logica lui Aristotel este „o istorie naturală a gândirii finite”[96]. Caracterizarea dată de Hegel merită puțină atenție. Istoria

---

[92] *Ibidem.*

[93] Hegel admite cunoscuta părere a lui Kant cu privire la Aristotel, după cum se constată din rândurile următoare: „Aristotel a fost considerat părinte al logicii; de la el încoace logica n-a făcut progrese. Formele ei, parte despre concept, parte apoi despre judecată şi raționamentul silogistic, provin de la Aristotel: o învățătură ce s-a păstrat până în ziua de azi şi n-a primit mai departe altă dezvoltare ştiințifică”. (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, trad. rom. D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1963, p. 643.)

[94] *Ştiința logicii*, *ed. cit.*, p. 706.

[95] Traducerea lui *Satz* prin „propoziție” îi aparține lui D.D. Roşca, şi o păstrăm aici, semnalând că ar putea fi folosită şi varianta „enunț”, care are avantajul că nu se suprapune peste noțiunea de propoziție a logicii simbolice.

[96] *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, *ed. cit.*, p. 644.

naturală este o disciplină în care capacitatea de a face observații, puterea de a vedea în fenomene aspectele lor esențiale, îşi spun în cea mai mare măsură cuvântul. Aici, mai mult ca oriunde, se face apel la descriere şi comparare, etape care premerg oricărei clasificări valabile. Originea logicii aristotelice este aşadar, conform lui Hegel, rezultatul unei stăruitoare munci de degajare a formelor din materialul în care se găseau scufundate, nu derivării unor consecințe dintr-un număr finit de principii de bază. Atitudinea lui Aristotel este cea a unui „cercetător al naturii”[97], dar înțelegându-se prin această expresie efortul de surprindere a multiplelor aspecte ale realității, nu de reducere a lor la o lege unică. Cercetarea aristotelică, care a dat roade dintre cele mai bogate, conține în sine propriile limite: „d e f e c t u l filosofiei aristotelice rezidă în faptul că, după ce prin ea multitudinea fenomenelor a fost ridicată pe planul conceptului, acesta fiind însă divizat într-o serie de concepte determinate – nu a fost afirmată unitatea, nu a fost valorificat conceptul care să le unească în chip absolut”[98]. Încă o dată, conceptul unificator la care se referă Hegel este distinct de o simplă lege a naturii, precum cele ale fizicii newtoniene şi ale oricărei ştiințe matematizate.

Teoria judecății a lui Aristotel se găseşte expusă în *Despre interpretare*; „ea conține doctrina despre j u d e c ă ț i şi p r o p o z i ț i i”[99]. Hegel distinge între cele două, arătând că propozițiile (înăuntrul cărora au loc afirmarea şi negarea şi în care apar adevărul şi falsul, ca proprietăți ale propozițiilor) nu se găsesc acolo „unde νοῦς se gândeşte pe sine însuşi în gândirea pură; ele nu sunt ceva universal, ci ceva singular”[100], universalitatea revenind aşadar numai judecății[101].

Interpretarea clasică a teoriei aristotelice a judecății porneşte de la valorificarea cu precădere a silogismului, considerat drept contribuția fundamentală a Stagiritului în domeniul logicii: „Teoria aristotelică a

[97] *Ibidem*.
[98] *Ibidem*, p. 656.
[99] *Ibidem*, p. 648
[100] *Ibidem*, p. 649.
[101] *Cf. Ştiința logicii*, p. 624: „Ține de judecată ca predicatul să se raporteze la subiect conform raportului determinațiilor conceptuale, deci să se raporteze ca un universal la un particular sau la un ce individual. Dacă ceea ce se spune despre subiectul individual nu exprimă decât tot ceva individual, avem o simplă propoziție”. Aceste precizări hegeliene se vor dovedi importante: clasa judecăților este mult mai restrânsă decât cea a propozițiilor.

judecății s-a constituit în cadrul silogisticii şi pentru nevoile acesteia”[102]. Din acest motiv, tratatul *Despre interpretare* este cel mai puțin comentat dintre toate scrierile cuprinse în *Organon*[103]. Ocupându-se cu vorbirea enunțiativă, singurul fel de a vorbi „susceptibil de adevăr sau falsitate”[104], el face trecerea de la cuvintele simple (pe care le studiază *Categoriile*) la silogismele din *Analitice.* Presupunându-se silogistica deja elaborată în momentul în care Aristotel a scris *Despre interpretare,* mica scriere intermediară apare numai ca un efort suplimentar, de clarificare a raporturilor dintre subiect şi predicat. Dar această imagine se modifică dacă adoptăm perspectiva propusă de Hegel, a unui Aristotel angajat în munca de observare a raporturilor dintre fenomene. Cercetătorul aflat în fața problemei îşi păstrează atitudinea precaută: „Judecata conține deci mai întâi acei doi de sine stătători care se numesc s u b i e c t şi p r e d i c a t. Ce este, propriu-zis, fiecare dintre ele încă nu se poate spune; ele sunt încă nedeterminate, căci ele trebuie să fie determinate abia prin judecată”[105]. Hegel sugerează că nu o examinare a statutului gramatical sau funcțional în propoziție al subiectului şi predicatului îl interesează pe Aristotel, ci raportul a „ceea ce este mai determinat [subiectul] la ceea ce este mai general [predicatul]”[106]. Este ceea ce Aristotel desemnează prin noțiunea de „apartenență” (ὑπάρχειν). Apartenența subiectului la predicat nu este decisă de analiza circumstanțelor în care celui din urmă îi convine subiectul, ele fiind întotdeauna întâmplătoare, ci pornind de la concept[107]. Noi formulăm în viața de zi cu zi o mulțime de propoziții, facem trecerea de la unele la altele prin diverse forme de inferență, iar

[102] M. Florian, *Logica lui Aristotel,* în: Aristotel, *Organon* I, *Categoriile, Despre interpretare*, trad. rom., studiu introductiv, introduceri şi note de M. Florian, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1957, p. 52.

[103] C. Noica, *Comentariu din perspectivă modernă la tratatul* Despre Interpretare *al lui Aristotel*, în: Ammonius, Stephanus, *Comentarii la tratatul* Despre Interpretare *al lui Aristotel însoțite de textul comentat,* trad., cuvânt înainte, note şi comentariu de Constantin Noica, Editura Academiei, Bucureşti, 1971, p. 197.

[104] *Comentarii la tratatul* Despre Interpretare de *Ammonius, fiul lui Hermeios*, 6r, în: Ammonius, Stephanus, *op. cit.*, p. 38.

[105] *Ştiința logicii*, p. 622.

[106] *Ibidem.* Completările în paranteze drepte ne aparțin.

[107] *Ibidem*, p. 622: „pentru a judeca ar trebui să avem deja la bază un c o n c e p t, dar pe acesta îl enunță numai însuşi predicatul”.

corectitudinea lor nu este contestată în măsura în care privesc stările de lucruri cotidiene, dar acestea *nu* sunt judecăți, căci pornesc de la reprezentare (semnificația circumstanțială a subiectului) şi nu de la concept (dat numai de predicat). Detaşarea formelor de inferență din materialul în care se găsesc şi studiul lor separat nu înseamnă transformarea propozițiilor în judecăți, ci însuşirea unor reguli care elimină riscul erorilor în procesul de trecere de la o propoziție la alta. Însă, după Hegel, nu acesta este scopul logicii. Asemenea concepție asupra logicii exprimă doar activitatea intelectului, care se constituie, cum arată filosoful, „într-un îndreptar de gândire justă"[108]. Gândirea care se conduce după regulile proprii ajunge la înțelegerea lucrurilor în mod mijlocit, ceea ce înseamnă de fapt că *ea* imprimă în lucruri propria structură, deşi ar trebui să-şi descopere structura în lucruri. Hegel cere ca structurile gândirii (judecata, silogismul) să fie ale lucrurilor însele[109], să nu fie suprapuse obiectelor, căutându-se astfel un conținut pentru ele. Dacă formele clasice ale logicii (conceptul, judecata, silogismul) îşi au locul în capitolul dedicat subiectivității, motivul se găseşte tocmai în această poziție a gândirii: operează corect, în conformitate cu propriile reguli, dar fără conținut, fără a produce cunoaştere.

Deşi creator al logicii intelectului, Aristotel nu este, după Hegel, un gânditor care s-a folosit de ea. Tezele lui de bază au o formă speculativă[110], pe care logica intelectului nu o putea oferi. Pornind de la aceste teze, logica lui Aristotel trebuie să sufere o transformare esențială, care priveşte atât ordinea părților, cât şi raporturile lor cu întregul sistematic[111]. Transformarea pe care urmează s-o sufere logica aristotelică o va preface în filosofie speculativă, din care opoziția subiect-obiect a dispărut, păstrându-se numai ca opoziție în gândirea însăşi[112]. Aceasta este, bineînțeles, propria filosofie a lui Hegel.

Este important de reținut că formele clasice aristotelice, deci şi judecata, devin în noua logică ca ştiință a rațiunii *momente*, dispărând ca obiecte de studiu de sine stătătoare. O teorie a judecății care pretinde

[108] *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, p. 651.
[109] *Ibidem*, p. 652.
[110] De exemplu cea după care „gândirea şi gânditul sunt una, că ceea ce este obiectiv şi gândirea (energia) sunt unul şi acelaşi lucru", *Ibidem*, p. 588.
[111] *Ibidem*, p. 654.
[112] *Ibidem*, p. 655.

să fie valabilă independent de ştiinţa logicii ca întreg este o revenire la dimensiunea intelectivă a logicii. Când Hegel scrie că: „A restabili sau, mai bine, a a f i r m a această i d e n t i t a t e a conceptului e ţinta m i ş c ă r i i judecăţii”[113] şi, de asemenea: „Această ieşire în evidenţă a conceptului întemeiază t r e c e r e a j u d e c ă ţ i i î n s i l o g i s m”[114], unitatea momentelor este puternic subliniată. Cum am văzut, şi teoria clasică presupunea o anumită unitate, din moment ce în ea judecata era studiată în vederea silogismului. Însă acolo părţile separate se adună într-o construcţie cu caracter compozit, putând fi oricând detaşate din nou şi considerate separat, pe când Hegel vede în fiecare dintre momentele sale o ipostază a întregului[115].

II.3.1.2. JUDECATĂ (*URTHEIL*) ŞI CONCEPT (*BEGRIFF*) LA KANT

Despre această unitate a momentelor, pe care Hegel o consideră atât de importantă, au fost formulate „vederile cele mai adânci şi mai juste”[116] ale *Criticii raţiunii pure*. Mai ales faptul că unitatea originar-sintetică a apercepţiei permite ca „ceva să nu fie simplă d e t e r m i n a ţ i e s e n s i b i l ă, i n t u i ţ i e sau doar simplă r e p r e z e n t a r e, ci obiect”[117] este meritul filosofiei kantiene. Kant a văzut cu claritate, conform lui Hegel, diferenţa dintre unitatea subiectivă a conştiinţei şi unitatea reprezentării. Aceasta din urmă operează o

[113] *Ştiinţa logicii*, p. 628.
[114] *Ibidem*, p. 629.
[115] În *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, Partea I, *Logica*, § 166, *Adaos*, trad. rom. D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 280, se exprimă această situaţie cu privire la judecată în rândurile următoare: „tot atât de fals este să se vorbească despre o *reunire* a laturilor judecăţii, căci, atunci când este vorba de o reunire, cele reunite sunt gândite ca existând şi fără această reunire”, Hegel având în vedere prin expresia „laturile judecăţii” subiectul şi predicatul acesteia, considerate drept „concepte de speţă diferită”, ceea ce permite reunirea lor prin includerea unuia în celălalt deşi ele şi-ar fi străine unul altuia. De fapt, nu există concepte de speţă diferită, ci numai conceptul *unic* cu momentele lui. „Este” nu operează aici o legătură, ci exprimă însăşi această natură a conceptului de a fi identic cu sine.
[116] *Ştiinţa logicii*, p. 581.
[117] *Ibidem.*

unificare în care obiectul rămâne străin de eu; a aduce multiplul reprezentărilor la unitatea conştiinţei înseamnă a face din obiect ceva propriu eului; obiectul are în acest caz forma eului. Prin „forma eului" nu trebuie să se înţeleagă însă „r e p r e z e n t a r e a eului", sufletul care are ca însuşire, între altele, gândirea. Hegel îi reproşează lui Kant un anumit psihologism, în măsura în care simţirea (senzaţia), intuiţia (percepţia) şi reprezentarea precedă totuşi gândirea în expunerea sa. Pe lângă aceasta, tratarea kantiană psihologizantă din *Critica raţiunii pure* este chiar în propriul cadru incompletă şi a avut nevoie de un apendice (*Critica facultăţii de judecare*), care să se ocupe cu sfera conceptelor situate între intuiţie şi intelect, pe care Hegel le numeşte „concepte de ordinul reflectării"[118]. Neajunsurile de acest tip sunt corectate prin aranjarea mai firească a componentelor. Eliminând din domeniul ştiinţei logicii părţile care nu-şi găsesc locul în ea, Hegel le deplasează pe alte paliere ale sistemului.

Dar există şi un alt neajuns, care reclamă o examinare minuţioasă şi un efort de înţelegere susţinut, al cărui efect va produce ieşirea din câmpul gravitaţional al idealismului transcendental kantian. El priveşte j u d e c ă ţ i l e s i n t e t i c e *a priori*. Deoarece modelul – contaminat de psihologic – după care multiplicitatea este exterioară conceptului a fost transferat de Kant şi la nivelul acestor judecăţi, sinteza este văzută ca o simplă *legătură* şi, în consecinţă, multiplul intuiţiei continuă să condiţioneze şi aici conceptul[119]. Această concesie, aparent minoră, într-un punct esenţial are o consecinţă enormă pe planul raţiunii: ideilor li se contestă adevărul în şi pentru sine fiindcă nu au dimensiune *empirică*. „S-ar fi putut vreodată crede că filosofia

[118] *Ibidem*, p. 583.

[119] Mai precis, Hegel se referă la următoarele cuvinte ale lui Kant: „Prin urmare, tot diversul *intuiţiei* [s. n.] are un raport necesar cu: *eu gândesc*, în acelaşi subiect în care se întâlneşte acest divers. Dar această *reprezentare* [s. n.] este un act al *spontaneităţii*, adică nu poate fi considerată ca aparţinând sensibilităţii" (*Critica raţiunii pure*, trad. rom. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 127–128). Chiar dacă se precizează că raportul diversului intuiţiei cu judecata *eu gândesc* nu poate fi considerat ca aparţinând sensibilităţii, *sinteza* are loc, după Hegel, între ceea ce este î n şi p e n t r u s i n e separat (*Cf. Ştiinţa logicii*, p. 586.).

ar nega adevărul esențelor inteligibile fiindcă acestora le lipseşte materia spațială şi temporală a sensibilității?"[120].

De asemenea, după cum se ştie, Kant utilizează tabelul judecăților din logica clasică pentru identificarea categoriilor intelectului. De fapt, arată Hegel, tabelul utilizat de Kant nu este al judecăților, ci al funcțiunilor judecăților (*operații* posibile ale gândirii *conştiente de sine,* scheme, de unde caracterul lor formal)[121]. Acestea n-ar fi trebuit preluate în mod necritic, dar Kant s-a lăsat înşelat de aparenta rigoare a deducției sale, care se sprijinea pe asemenea presupoziții.

După cum se vede, neconcordanța dintre tipurile clasice de judecăți (tabelul folosit de Kant în *Critica rațiunii pure* înregistrează *patru* tipuri: după cantitate, calitate, relație, modalitate; dar nici ordinea, nici numărul, nici elementele corespunzătoare tipurilor nu sunt indiscutabile, nici înainte, nici după el) şi cele propuse de Hegel, pe care am semnalat-o mai sus, este rezultatul unei reconsiderări profunde. Ea evoluează paralel cu simpla transmitere (ocazional şi adăugare de precizări înscrise într-un domeniu strict delimitat, *Schulwitz*) din generație în generație, după rigorile scolasticii, a unor învățături şi abilități. *Ştiința logicii* a fost, fără îndoială, prima tentativă de reevaluare integrală a acestui material după o lungă vreme în care el s-a aflat în stagnare. Dacă, pe de altă parte, logica hegeliană nu este în concordanță nici cu dezvoltări ulterioare ale logicii, faptul nu se datorează neapărat unei insuficiențe a ei. Trebuie stabilit înainte dacă este posibilă constituirea unui domeniu comun, care să nu prejudicieze nici una dintre perspectivele care se intersectează.

Hegel delimitează atât în filosofia lui Aristotel, cât şi la Kant, ceea ce poate folosi propriei filosofii. Se poate susține, pe baza interpretării date acestor filosofii, *posibilitatea* unei logici speculative. Hegel nu susține însă că Aristotel şi Kant ar fi elaborat aşa ceva şi există serioase motive de îndoială că el ar fi crezut în genere cu putință o logică speculativă înainte de cea pe care a creat-o el, sau o alta pe lângă aceasta. Un exemplu grăitor este critica pe care o face înțelesului pe

[120] *Ibidem*, p. 587.
[121] *Ibidem*, p. 592, *Enciclopedia ştiințelor filosofice*, § 167, *ed. cit.*, p. 281.

care îl are conceptul la Kant în situația specială a argumentului ontologic. Este foarte clar că, în context strict kantian, nu avem de-a face cu nici o eroare; pentru Kant conceptul este exclusiv *conceptus communis*, noțiunea; nu este însă obligatoriu să reținem numaidecât acest sens al conceptului, oriunde ne-ar conduce acesta. Hegel îi reproşează lui Kant mai cu seamă faptul că nu a reflectat mai mult la consecințele propriilor argumente, ceea ce l-ar fi obligat poate să descopere că Dumnezeu nu este un asemenea concept.

Dar Hegel este conştient că prejudecățile empiriste ale lui Kant nu aveau să-l lase să facă acest pas. Diviziunile şi speciile de concepte care rezultă în urma acestora, care lui Kant i s-au părut demne de a fi luate în considerare atunci când a elaborat propria logică transcendentală, conduc doar la „o cunoaştere înfăptuită i r a ț i o n a l a r a ț i o n a l u l u i”[122]. În domeniul matematicii mai cu seamă, predominanța raportului cantitativ face ca un concept universal să fie considerat mai cuprinzător decât cel particular care, la rândul său, este mai cuprinzător decât cel individual. „Mai cuprinzător” înseamnă aici numai „m a i m u l t sau o c â t i m e mai mare”[123]; sunt reținute doar raporturi numerice sau spațiale. O interpretare consecventă ar fi trebuit să ia în considerare simultan şi aspectele calitative sau de relație (între determinațiile conceptului, nu tradiționala relație dintre sferă şi conținut), în urma căreia ar fi apărut cu claritate că „determinațiile [conceptu]lui sunt concepte determinate, adică în chip esențial tocmai t o t a l i t a t e a tuturor determinațiilor”[124]. Ar fi greu de detectat în ce măsură o astfel de considerare a problemei a făcut parte din orizontul de interes al meditației kantiene. Oricum, din punctul de vedere clasic (din care Kant face în cea mai mare măsură parte) rămâne neexplicitat un astfel de tip de relație a totalității față de ea însăşi care, dincolo de valabilitatea criticii hegeliene a lui Kant, constituie una din laturile cele mai originale ale hegelianismului.

---

[122] *Ibidem*, p. 611.
[123] *Ibidem.*
[124] *Ibidem*, p. 616, completarea în paranteze drepte ne aparține.

II.3.2. EXPUNEREA HEGELIANĂ A TEORIEI JUDECĂȚII

II.3.2.1. ANALIZA, ALINEAT CU ALINEAT, A *INTRODUCERII* LA CAPITOLUL DESPRE JUDECATĂ DIN *ŞTIINȚA LOGICII*

Hegel aşază de cele mai multe ori, înaintea expunerilor sale cu privire la câte o problemă, introduceri în care dă o descriere sintetică a ceea ce urmează să fie tratat. Aceste introduceri fac legătura dintre problema expusă anterior şi cea care urmează a fi dezvoltată. Dacă ținem cont de caracterul continuu al oricărei scrieri a filosofului, este clar că aceste introduceri sunt extrem de importante în economia gândirii sale; ele sunt chiar punctele de contact între momente. Din acest motiv, vom urmări fiecare alineat al introducerii la capitolul despre judecată din *Ştiința logicii*, încercând să surprindem cele mai semnificative trăsături ale reelaborării acesteia. În continuare, pentru a putea fi urmărit şi textul, redăm prima frază a traducerii româneşti, urmată de corespondența din originalul german[125]. Desigur că, în interpretarea pe care o propunem, nu ne limităm numai la această frază, ci la întreg alineatul, ca şi la alte locuri semnificative, pe care le citățm la subsol.

(a) *Judecata este m o d u l - d e t e r m i n a t al conceptului a f i r m a t î n c o n c e p t u l însuşi* [Das Urtheil ist die am B e g r i f f e selbst g e s e t z t e B e s t i m m t h e i t desselben].

Individualitatea, *particularitatea* şi *universalitatea* (de fapt, ordinea la Hegel este inversă celei din această enumerare, care este cea tradițională, de origine aristotelică, inversarea având şi ea o semnificație, de care nu ne ocupăm aici) au fost dezvoltate de Hegel în capitolul precedent drept concepte determinate, arătându-se totodată că „sunt mai degrabă unul şi acelaşi concept”[126] la o eventuală abordare numerică. Cu alte cuvinte, riscând o exprimare intuitivă, conceptul poate fi privit

[125] *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band, *Die subjektive Logik, oder die Lehre vom Begriff*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999. Ediția pe care am folosit-o respectă ortografia hegeliană. Specificul acesteia, precum şi câteva particularități tipografice, pot îndruma interpretarea în direcții pe care edițiile care au modernizat textul nu le mai evidențiază.

[126] *Ştiința logicii*, p. 611.

din oricare dintre cele trei perspective, fiecare acoperind, în propriul tablou, în mod complet întregul, totuşi fără ca vreunul dintre punctele de vedere succesive să fie independent faţă de celelalte. Parcurgerea tuturor secvenţelor oferă o altă imagine decât contemplarea fiecăreia în parte, totuşi nu se poate spune că fiecare secvenţă nu este a întregului. De altfel, la o exprimare intuitivă recurge şi Hegel însuşi, spunând că avem de-a face cu o reflectare subiectivă (*subjective Reflexion*) în cazul fiecăreia dintre considerările succesive de până acum ale conceptului. Subiectivitatea avută în vedere aici nu trebuie înţeleasă în sens psihologic, ci ca un fel de autolimitare a Universalităţii, Particularităţii şi Individualităţii, care consideră *numai* propria perspectivă asupra conceptului, de unde şi introducerea în discuţie a noţiunii de abstractizare. Numai fiindcă au fost parcurse în prealabil toate secvenţele se poate vorbi în continuare despre aşezarea faţă în faţă (*Gegeneinanderstellen*) a acestor autolimitări ale totalităţii. Din acest motiv, a fi afirmat (*gesetzt*) în conceptul însuşi ca mod-determinat, continuă Hegel, înseamnă a determina în continuare conceptul. Există o deosebire între modul-afirmat (*Gesetztsein*) şi modul-determinat (*Bestimmtheit*) ale conceptului, iar expresia *gesetzte Bestimmtheit*, prin care este vizată judecata, indică faptul că în ea se desfăşoară un proces, la care participă conceptele determinate. Dacă am ignora procesul, între concept şi judecată nu ar putea fi sesizată vreo diferenţă. În cazul modului-afirmat este vizată forma S – P a judecăţii, modul-determinat precizând care concept determinat ia valoarea de subiect, respectiv predicat, în judecată.

(b) *Judecarea e, prin urmare, o a l t ă funcţiune decât c o n c e p e r e a, sau, mai curând, ea este c e a l a l t ă funcţiune a conceptului, ea fiind d e t e r m i n a r e a conceptului prin sine însuşi, iar dezvoltarea mai departe a judecăţii în diversitatea judecăţilor e determinarea progresivă a conceptului* [Die Urtheil ist insofern eine a n d e r e Funktion als das Begreiffen oder vielmehr d i e a n d e r e Funktion des Begriffes, als es B e s t i m m e n des Begriffes durch sich selbst ist, und der weitere Fortgang des Urtheils in die Verschiedenheit der Urtheile ist diese Fortbestimmung des Begriffes].

Actul de a judeca, conform alineatului anterior, nu este avut în vedere aici ca o capacitate a unei facultăți de cunoaştere sau o exercitare a acesteia în virtutea acelei capacități, ci ca act al conceptului însuşi. Din acest motiv, în fraza imediat următoare, Hegel vorbeşte despre concepte determinate care e x i s t ă (*gibt*)[127]; nu este vorba, în judecare, despre identificarea în afara gândirii a unor corespondențe ale acesteia, care ar sta ca obiecte, şi care ar garanta în cele din urmă rezultatul actului de a judeca (adevărul), ci despre constituirea, ca urmare a actului de a judeca, care are loc în concept, a relațiilor dintre conceptele determinate. Relațiile dintre conceptele determinate apar astfel ca o dezvoltare, nu sunt rezultatul unei investigații cu caracter de clasificare. Fiecare judecată are o poziție proprie în dezvoltarea relațiilor dintre conceptele determinate, nu poate apărea independent de întregul procesului.

(c) *Judecata poate fi deci numită cea mai apropiată sau prima r e a l i z a r e a conceptului, întrucât realitate înseamnă în general intrarea în f i i n ț a c o n c r e t ă ca ființă d e t e r m i n a t ă* [Das Urtheil kann daher die nächste R e a l i s i r u n g des Begriffs genannt werden, insofern die Realität das Treten ins D a s e y n als b e s t i m m t e s S e y n überhaupt bezeichnet].

Hegel are în vedere aici, prin prezentarea judecății ca realizare a conceptului, un proces pe care el însuşi îl descrie mai jos, în care conceptele determinate, văzute ca totalități:

1. subsistă ca totalități fără a se raporta unele la altele; avem de-a face în acest moment cu *Individualitatea, Particularitatea, Universalitatea,* aşa cum au fost determinate anterior;

2. se raportează unele la altele, iar raportul lor este unitatea conceptelor determinate, conceptul însuşi. Conceptele determinate sunt însă de acum *individualul, particularul, universalul*; acestea, *în relație*, sunt subiectul sau predicatul oricărei judecăți.

Accentul cade pe relația conceptelor determinate; această relație este judecata. Trebuie reamintit în mod constant că judecățile sunt

[127] Desigur, nu cu sensul comun în limba română, prin care se pune în evidență mai cu seamă o prezență fizică, ci în sensul că sunt *constituite* în prealabil şi apar apoi ca *date* gândirii.

distincte de propoziții, ceea ce va atrage unele limitări ale relațiilor posibile dintre subiect şi predicat. Reamintim precizarea hegeliană că, în judecată, „subiectul şi predicatul se raportează unul la celălalt în general numai ca ceea ce este mai determinat la ceea ce este mai general”[128].

Judecata clasică, de forma S–P, nu dă seama de împrejurările în care noțiunile care o compun capătă statutul de subiect, respectiv predicat. Poziția noțiunii în schemă îi confirmă automat statutul – indiferent cum i-a fost atribuită această poziție noțiunii. În cazul judecății speculative atribuirea poziției nu este indiferentă. De fapt, statutul de subiect, respectiv de predicat, al conceptului determinat este dependent de conceptul determinat însuşi. *Individualul* şi *particularul* nici nu pot căpăta în primă instanță statutul de predicat – ele sunt tocmai ceea ce este mai puțin determinat şi mai puțin general în raport cu *universalul.* Imposibilitatea de a ocupa poziția privilegiată în cadrul judecății este cel dintâi criteriu de distingere între subiect şi predicat.

(d) *E deci potrivit şi indispensabil a avea pentru determinațiile judecății aceste n u m e d e s u b i e c t şi d e p r e d i c a t* [Es ist daher passend und Bedürfniß, für die Urtheilsbestimmungen diese N a h m e n, S u b j e c t und P r ä d i c a t, zu haben].

Acest alineat este, în opinia noastră, extrem de important. Mai întâi, *numele* de subiect şi predicat trebuie înțelese în sens etimologic: „ceea ce stă pentru” şi „ceea ce se afirmă despre”, şi sunt nedeterminate deoarece nu poate fi specificat *a priori* ce anume va lua aceste valori. Exclusiv poziția pe care numele nedeterminate de subiect şi predicat o ocupă în judecată dă numelui nedeterminat (subiectul) un conținut (predicatul). Caracterul de totalitate al determinației conceptuale face ca, urmare a punerii în relație a subiectului şi predicatului – ceea ce este, în fond, o identificare – să aibă loc şi o substituție a acestora. Identificarea subiectului cu predicatul şi substituția lor nu ar fi posibilă dacă cele două nu ar fi totalități, dacă identitatea care se realizează prin respectarea condițiilor formale (S este P) ar fi doar o aproximație sau o simplă intenție. Pentru judecata speculativă, diferențele cantitative (Toți S, Unii S, Niciun S) nu au semnificație.

[128] *Ibidem*, p. 623.

Numele poate fi luat însă şi în sens de explicitare exterioară a subiectului (indicare, ostensiune), caz în care intervine reprezentarea, care fixează circumstanţial semnificaţia numelui: *acest* lucru, pe care îl indic, poartă *cutare* nume. Atunci când indicăm ce anume desemnează un anumit cuvânt (explicaţia nominală) nu avem de-a face cu o judecată, deoarece punerea în relaţie a subiectului şi predicatului propoziţiei nu se face pornind de la concept. Subiectul şi predicatul, în acest caz, nu sunt totalităţi, ci planuri diferite ale totalităţii.

(e) *Î n a l d o i l e a r â n d, trebuie să vedem acum mai întâi cum este determinată în judecată r e l a ţ i a subiectului şi predicatului, şi cum sunt, tocmai prin aceasta, determinate subiectul şi predicatul însele* [Es ist nun näher zu betrachten, wie z w e y t e n s die B e z i e h u n g des Subjects und Prädicats im Urtheile, und wie sie selbst eben dadurch zunächst bestimmt sind].

Caracterul de totalitate al subiectului şi, respectiv, predicatului, solicită o dublă analiză a raportului dintre ele: **a.** pe de o parte acest raport este o relaţie de independenţi; **b.** pe de altă parte independenţii rezultă din diviziunea conceptului prin sine însuşi.

În cazul **a.** avem de-a face cu o abordare *fenomenologică*, a judecăţii, în timp ce cazul **b.** constituie abordarea strict *logică* a raportului dintre subiect şi predicat. Ca relaţie de independenţi, relaţia dintre subiect şi predicat este dezvoltată de logica tradiţională, unde întâlnim o clasificare a judecăţilor bazată tocmai pe acest caracter al lor. Logica speculativă are în vedere însă, simultan, atât cazul **a.**, cât şi cazul **b.** Coexistenţa aspectului fenomenologic cu cel logic în cazul judecăţii face imposibilă o abordare strict formală a judecăţii. Această abordare strict formală ar consta în absolutizarea *schemei* S–P, impunerea schemei ca unică formă de raportare a subiectului şi predicatului. Schema, o simplă abstracţiune, transformă relaţia dintre S şi P într-o legătură în care *conceptele* ce stau ca subiect şi predicat nu joacă nici un rol. Raportul dintre subiect şi predicat nu mai este, în acest caz, decât raportul a două noţiuni comune oarecare.

(f) *Conform acestei considerări s u b i e c t i v e, subiectul şi predicatul sunt privite fiecare ca deja dat pentru sine în afara celuilalt: subiectul ca un obiect care ar fi şi dacă n-ar avea acest predicat, iar predicatul ca o determinaţie universală care ar fi şi dacă*

n-ar conveni acestui subiect [Nach dieser s u b j e c t i v e n Betrachtung werden daher Subject und Prädicat jedes als außer dem anderen für sich fertig betrachtet; das Subject als ein Gegenstand, der auch wäre, wenn er dieses Prädicat nicht hätte; das Prädicat als eine allgemeine Bestimmung, die auch wäre, wenn sie diesem Subjecte nicht zukäme].

Acest alineat examinează mai amănunţit raportul în care subiectul şi predicatul apar ca independenţi (abordarea fenomenologică a judecăţii). Independenţa subiectului şi predicatului le garantează acestora, din punct de vedere speculativ, planuri ontologice diferite (de exemplu, predicatul este o noţiune comună, o reprezentare; subiectul este un obiect existent). Efectuarea legăturii dintre ele anulează însă diferenţa planurilor, tot numai din punct de vedere speculativ: noţiunea comună (reprezentarea) şi obiectul existent sunt identificate. Dacă însă legătura este una exclusiv gramaticală, atunci avem de-a face cu o simplă propoziţie, nu cu o judecată, iar diferenţa ontologică persistă. Dacă legătura este logică, atunci predicatul se raportează ca un universal la un particular sau individual şi avem de-a face cu o judecată: diferenţa planurilor (noţiune ≠ obiect real) dispare.

(g) *Când se explică în mod obişnuit că judecata ar fi l e g ă t u r a a d o u ă c o n c e p t e, putem, fără îndoială, accepta pentru copula exterioară expresia nedeterminată de l e g ă t u r ă şi se mai poate admite că cei legaţi t r e b u i e să fie cel puţin concepte* [Wenn das Urtheil gewöhnlich so erklärt wird, daß es die V e r b i n d u n g z w e y e r B e g r i f f e sey, so kann man für die äußerliche **Copula** wohl den unbestimmten Ausdruck: V e r b i n d u n g gelten lassen, ferner daß die Verbundenen wenigstens Begriffe seyn s o l l e n].

În teoria tradiţională a judecăţii, atât subiectul, cât şi predicatul sunt simple noţiuni (concepte comune). În acest caz, ideea hegeliană că subiectului i-ar corespunde un obiect real (diferenţă ontologică a subiectului şi predicatului) nu poate fi acceptată. Această interpretare desparte logica speculativă de cea tradiţională. Hegel susţine că excluderea nu este reciprocă. Logica speculativă sesizează că elementele puse în legătură de logica tradiţională sunt strict noţiuni comune (determinaţii ale reprezentării), nu concepte, dar nu interpretează *în general* utilizarea acestora drept o eroare, ci doar în cazul în care

judecății i se prescrie exclusiv funcția de a efectua legături între noțiuni comune. Logica speculativă permite revenirea cu ușurință la „logica obișnuită”[129].

(h) *Cât priveşte determinarea mai departe a subiectului şi predicatului, am amintit că ele au să-şi primească determinarea, propriu-zis, abia în judecată* [Was die weitere Bestimmung des Subjects und Prädicats betrifft, so ist errinert worden, daß sie in Urtheil eigentlich erst ihre Bestimmung zu erhalten haben].

În situația în care subiectul şi predicatul judecății sunt concepte determinate, nu simple noțiuni, subiectul nu poate fi, în primă instanță, decât individualul, iar predicatul – reflectarea asupra individualului, ridicarea lui la universalitate. Ridicarea la universalitate a individualului are loc numai în judecata ca totalitate, deci în întregul raportului subiect-predicat, ceea ce înseamnă că, simultan, predicatul capătă şi el statutul de individual.

(i) *Această semnificație a judecății trebuie considerată ca sensul o b i e c t i v al acesteia şi, în acelaşi timp, ca a d e v ă r a t a semnificație a precedentelor forme ale trecerii* [Diese Bedeutung des Urteils ist als der o b j e c t i v e Sinn desselben und zugleich als die w a h r e der frühere Formen des Uebergangs zu nehmen].

Identificarea pe care subiectul şi predicatul au suferit-o în judecată, schimbul poziției de subiect, respectiv predicat, a individualului şi universalului apare, din punct de vedere speculativ ca trecere, devenire, schimbare.

Cu privire la această trecere, se impune consemnarea câtorva precizări. Ea este descrisă drept: „în ființă e t r e c e r e în alt ceva, în esență e răsfrângere în alt ceva, prin care se revelează relația n e c e s a r ă”[130] (*im Seyn ist U e b e r g a n g in Anderes, im Wesen Scheinen am einem Andern, wodurch die n o t h w e n d i g e Beziehung sich offenbart*). Ființa şi esența, în care au loc trecerea în alt ceva, respectiv răsfrângerea în alt ceva, țin de Logica obiectivă (doctrina ființei, respectiv a esenței). Cu judecata ne aflăm însă pe teritoriul Logicii subiective. Nu mai avem de-a face, în cazul trecerii (*Uebergang*)

[129] *Enciclopedia ştiințelor filosofice*, Partea I, *Logica*, § 82, p. 153.
[130] *Ştiința logicii*, p. 626.

şi apariţiei (*Schein*), despre care tratează Logica subiectivă, cu procese spaţio-temporale, materiale etc. (domeniul fiinţei), sau cu legile acestor procese (domeniul esenţei), ci cu transformările de pe planul *fiinţei*, transformări care, de asemenea, se răsfrâng şi asupra *esenţei*, dar al căror sens, din punct de vedere al Logicii subiective, ţine doar de *gândire.* Ceea ce se dezvăluie în judecată prin identificarea subiectului şi predicatului, *necesitatea* relaţiei lor, nu este doar identificarea subiectului şi predicatului pe plan ontic (relaţie de tip cauză-efect), nici doar identificarea lor pe planul cunoaşterii (descoperirea legilor transformării), ci chiar identificarea planului ontic cu cel al cunoaşterii: gândirea pură. Din perspectiva *fiinţei*, necesitatea este dată de trecerea cauzei în efect, din perspectiva *esenţei,* de dominaţia legii asupra populaţiei fenomenelor; din perspectiva *conceptului*, necesitatea este dată de identificarea subiectului şi predicatului.

(j) *Acum, de această semnificaţie obiectivă ţine însă însă de asemenea faptul că diferenţele indicate, întrucât ele se prezintă din nou în modul-determinat al conceptului, sunt în acelaşi timp afirmate numai ca unele ce apar, adică faptul că ele nu sunt ceva fix, ci convin tot atât de bine şi uneia, şi celeilalte determinaţii conceptuale* [Zu dieser objectiven Bedeutung gehört nun aber ebensowohl, daß die angegebenen Unterscheide, indem sie in der Bestimmtheit des Begiffes wieder hervortreten, zugleich nur als Erscheidende gesetzt seyen, das heißt daß sie nichts fixes sind, sondern der einen Begriffbestimmung eben so gut zukommen als der andern].

Obiectivitatea, înţeleasă ca stare de lucruri independentă faţă de conştiinţă, pe care conştiinţa o reflectă (oglindeşte) mai mult sau mai puţin adecvat, dar cu care nu se identifică niciodată, nu este obiectivitatea despre care este vorba aici. Relaţia subiectului şi predicatului în judecata speculativă nu lasă loc niciunei exterioriţăţi inaccesibile. Inerenţa predicatului şi subiectului şi subsumarea subiectului de către predicat nu sunt decise prin apel la starea de lucruri obiectivă. În acest caz, inerenţa s-ar datora coincidenţei proprietăţilor predicatului cu cele ale subiectului, iar subsumarea – diferenţei cantitative dintre subiect şi predicat. Ceea ce, în logica totalităţii a judecăţii speculative, este lipsit de relevanţă: proprietăţile subiectului şi cele ale predicatului sunt, permanent, totalitatea proprietăţilor.

(k) *Identitatea pe care tocmai am arătat-o, anume că determinaţia subiectului convine şi predicatului şi invers, nu ţine însă numai de expunerea ce facem; ea nu e numai î n s i n e, ci este afirmată şi în judecată, căci judecata e relaţia celor doi termeni; copula enunţă că s u b i e c t u l e s t e p r e d i c a t u l* [Die so eben aufgezeigte Identität, daß die Bestimmung des Subjects eben so wohl auch dem Prädicat zukommt und umgekehrt, fällt jedoch nicht nur in unsere Betrachtung; sie ist nicht nur a n s i c h, sondern ist auch im Urtheile gesetzt, denn das Urtheil ist die Beziehung beyder; die Copula drückt aus, d a ß d a s S u b j e c t d a s P r ä d i c a t ist].

Raportul dintre subiect şi predicat, un raport al totalităţilor care se identifică, în care atribuirea (schimbul, transferul) proprietăţilor se face întotdeauna non-cantitativ, conferă copulei speculative un rol mult mai important decât cel jucat de aceasta în judecata clasică. „Este” al copulei speculative prescrie identitatea subiectului şi predicatului, dar identitatea lor nu este o simplă egalitate. În abordarea clasică, dacă proprietăţile lui S şi cele ale lui P coincid în totalitate, atunci S = P dar, la fel de bine, P = S. Statutul de subiect şi cel de predicat se confundă. Doar numele pot, eventual, să difere într-o astfel de judecată (de exemplu: „azotul este nitrogen” şi „nitrogenul este azot”), ceea ce, oricum, nu are nici o consecinţă asupra conţinutului de cunoaştere al judecăţii. În judecata speculativă, „este” menţine ferm statutul subiectului şi predicatului. Deşi identificate, subiectul şi predicatul judecăţii nu se confundă. În calitate de concepte determinate, prin modul lor determinat, subiectul şi predicatul speculativ pot trece unele în altele, dar nu se pot confunda.

(l) *Dacă identitatea subiectului şi predicatului a fost considerată astfel încât o d a t ă i-a convenit primului una dintre determinaţiile conceptuale, iar acestuia din urmă cealaltă, a l t ă d a t ă însă, invers, identitatea e prin aceasta încă tot numai o i d e n t i t a t e î n s i n e; din cauza diversităţii independente a celor doi termeni ai judecăţii, relaţia lor a f i r m a t ă are şi ea aceşti doi termeni, mai întâi ca diverşi* [Wenn die Identität des Subjects und Prädicats so betrachtet worden, daß d a s e i n e m a l jenem die eine Begriffbestimmung zukommt und diesem die andere, aber d a s a n d e r e m a l eben so sehr umgekehrt, so ist die Identität hiermit immer noch

erst eine an sich seyende; um der selbstständigen Verschidenheit der beyden Seiten des Urtheils willen hat ihre gesetzte Beziehung auch diese zwey Seiten zunächst als verschiedene].

Numai în relaţia însăşi a subiectului şi predicatului, adică doar în copula speculativă, putem avea de-a face, într-adevăr, cu o „identitate lipsită de diferenţă”[131] (unterschiedlose Identität). Copula speculativă nu anulează distincţia dintre subiect şi predicat în judecată tocmai pentru că avem de-a face cu o judecată. Dacă (şi când) „este” al judecăţii speculative ajunge în situaţia de a anula distincţia dintre subiect şi predicat, judecata devine silogism.

(m) *A restabili sau, mai bine, a afirma această identitate a conceptului e ţinta mişcării judecăţii* [Diese Identität des Begriffs wieder herzustellen oder vielmehr zu setzen, ist das Ziel der Bewegung des Urtheils].

Cu toate acestea, depăşirea distincţiei dintre subiect şi predicat este scopul pe care îl urmăreşte judecata.

Este semnalată în acest paragraf *contradicţia* (*Widerspruch*) pe care afirmarea identităţii dintre subiect şi predicat şi distincţia dintre ele, menţinută de copulă, o implică. Această contradicţie nu este a unor teze precum: *subiectul este predicatul* şi *subiectul nu este predicatul*, ireductibile prin formă, ci a *momentelor* în care este afirmată identitatea, respectiv deosebirea subiectului şi predicatului. Dacă vedem în relaţia S-P numai o schemă, trecerea de la S = P la S ≠ P nu poate avea loc când şi S, şi P sunt şi rămân aceleaşi noţiuni comune. Dar S şi P, în judecata speculativă, nu sunt noţiuni comune, ci concepte determinate (universalul, individualul, particularul). În acest caz, nu numai că pot fi afirmate atât identitatea şi deosebirea lor, dar procesul va avea şi un rezultat, momentul contradicţiei va fi depăşit. Nu contradicţia propulsează procesul judecăţii, ea este doar o etapă a procesului.

Hegel semnalează, de asemenea, în acest paragraf deosebirea dintre *demonstraţie* (*Demonstration*), specifică logicii clasice, şi *arătare* (*Monstration*) – procedura urmată de el însuşi. *Arătarea*, spre deosebire

[131] *Ibidem*, p. 627.

de demonstrație (în care, precum știm, ceva fiind dat, altceva decât datul urmează cu necesitate), explicitează ceea ce era numai implicit; nimic din ceea ce nu era deja dat, sub formă implicită, nu apare la sfârșitul procesului. Orice adăugire exterioară alterează dezvoltarea.

(n) *Judecata, așa cum este ea nemijlocit, e mai întâi judecată a ființei determinate* [Das Urtheil, wie es u n m i t t e l b a r ist, ist es ZUNÄCHST das Urtheil des Daseyns].

Alineatele care urmează, până la A. *Judecata ființei determinate,* cuprind diviziunea materiei care urmează a fi tratată, rezumarea anticipată a dezvoltării. Le vom considera ca un întreg. E de reținut că ființa determinată, reflectarea, necesitatea și conceptul, cărora le corespund judecățile respective, constituie părți deja dezvoltate anterior. Dacă ființa determinată, reflectarea și necesitatea apar pe planul Logicii obiective, conceptul este chiar capitolul anterior celui care se ocupă de judecată în Logica subiectivă.

Judecata ființei determinate (*Urtheil des Daseyns*) – este judecata care dezvoltă, din punct de vedere fenomenologic, relația individualului abstract cu proprietatea sa. Această relație nu este ea însăși abstractă, avându-și corespondentul în planul Logicii obiective, care îi dă și subiectul: Ființa.

Judecata reflectării (*Urtheil der Reflexion*) – ca răsfrângere a determinației predicatului în subiect, în judecata reflectării subiectul *apare* (*scheint*) ca universal (Ființă determinată).

Judecata necesității (*Urtheil der Nothwendigkeit*) – determinația care, în reflectare, doar se răsfrângea asupra subiectului, devine acum identitate esențială și conexiune substanțială, ceea ce semnalează faptul că individualul a atins treapta universalului, *este* universal (Ființă-pentru-sine).

Judecata conceptului (*Urtheil des Begriffs*) – ca urmare a identificării complete a determinațiilor conceptuale, care s-a petrecut în judecățile anterioare, raportul dintre subiect și predicat apare acum doar ca o comparație (*Vergleichung*): individualul ca subiect este individualul ca predicat etc., ceea ce Hegel numește și „opoziția c o n c e p t u l u i și r e a l i t ă ț i i lui”[132].

[132] *Ibidem*, p. 629.

*

Introducerea hegeliană la teoria judecății ne permite precizarea unor observații prilejuite de parcurgerea ei. Aceste observații ne vor orienta, în continuare, analiza concepției filosofului cu privire la judecată.

a. Judecata, la Hegel, nu este formă logică în sensul de schemă dată a unui anumit tip de raționare, în care se evidențiază ulterior diverse moduri specifice. Forma logică, în cazul judecății speculative, desemnează însăşi structura gândirii ca relație a conceptelor determinate (Universalitatea, Particularitatea, Individualitatea).

b. Elementele componente ale formei judecății, subiectul şi predicatul, nu sunt noțiuni, ci aspecte ale totalității (Conceptului – *Der Begriff*). Ele nu se determină decât prin raportare unele la altele, în cadrul totalității. Raportarea aspectelor totalității în judecată se face după următoarea regulă: predicatul îndeplineşte întotdeauna funcția generalului. Chiar dacă predicatul este, într-un anumit moment al judecății, particularul sau individualul (concepte determinate, nu noțiuni), el este general în raport cu subiectul, pe care-l determină, inclusiv în situația în care, ca subiect, întâlnim universalul.

c. Teoria hegeliană a judecății, inclusă în Logica subiectivă, nu poate face abstracție de dezvoltările anterioare, din Logica obiectivă. Conceptele determinate (Universalitatea, Particularitatea, Individualitatea), care intră în relație în judecată, sunt rezultat al relației nejudicative dintre Ființă şi Esență, cu care s-a ocupat, în prealabil, Logica obiectivă. Totuşi, anterioritatea Logicii obiective față de Logica subiectivă este numai o anterioritate logică, nu temporală: judecata nu este doar *consecință* a relației Ființei şi Esenței, ci şi *condiție* a realizării acestei relații.

d. Teoria clasică a judecății nu este infirmată de cea speculativă. Ea este numai un caz limită al judecății speculative, în care judecata este văzută ca simplă propoziție (*Satz*). Uneori, între propozițiile prin care se exprimă anumite judecăți şi aceste judecăți apar discordanțe (vezi *infra*, cazul judecății pozitive, exprimată prin două propoziții opuse şi, de asemenea, cel al judecății singulare, exprimată prin negația acesteia); dar, dat fiind statutul distinct al judecății şi propoziției, acestea nu sunt contradicții.

II.3.2.2. JUDECATA FIINŢEI DETERMINATE

Judecata fiinţei determinate (denumită şi judecată calitativă deoarece are, pe planul Logicii obiective, drept corespondent, Calitatea, prima secţiune a *Doctrinei fiinţei*[133], şi, respectiv, Esenţa ca reflectare în ea însăşi, prima secţiune a *Esenţei*) cuprinde trei momente. Acestea sunt: judecata pozitivă, judecata negativă şi judecata infinită.

Spre deosebire logica clasică, unde judecăţile afirmative şi negative (cele infinite au fost adăugate de Kant, dar nu apar în numeroase alte tratate de logică) sunt rezultatul *clasificării* după calitate, la Hegel nu avem de-a face cu o clasificare, ci cu o *dezvoltare*. Judecata pozitivă trece în judecata negativă care, la rândul ei, trece în judecata infinită, ceea ce nu se intenţionează şi nu se poate constata în diviziunea clasică. Trecerea acestor judecăţi unele în altele nu se efectuează prin simpla modificare a calităţii judecăţilor (ceea ce, în teoria clasică este echivalent cu negarea copulei sau predicatului), ci prin transformarea modului-determinat al judecăţilor: predicatul judecăţii este, succesiv, fiecare concept determinat (predicatul este universal, particular, individual).

Judecata infinită este tocmai realizarea, pe planul Logicii subiective, a procesului început în Logica obiectivă.

a. Judecata pozitivă

Judecata pozitivă se exprimă, potrivit lui Hegel, în propoziţia *individualul este universal.* Această propoziţie este identică cu propoziţia *universalul este individual* în condiţiile în care atât subiectul, cât şi predicatul judecăţii sunt, în judecata pozitivă, simple nume. Identitatea celor două *propoziţii*, despre care este vorba aici, se datorează tocmai statutului de simple nume ale subiectului şi predicatului: ca nume, raportul lor este mai mult un raport gramatical. Inversarea locului ocupat de nume într-o propoziţie este o operaţie arbitrară, în propoziţie numele fiind simple convenţii; poziţia numelor precizează doar înţelesul pe care îl are, într-o anumită împrejurare, un anumit cuvânt. În *judecată*, locul subiectului şi cel al predicatului nu pot fi schimbate: predicatul joacă aici, obligatoriu, rolul de general, determinând subiectul.

[133] Cf. *Ibidem.*

În judecată, numele nu este determinat prin convenție. „*Acesta* este *arbore*" identifică subiectul (*acesta*) cu predicatul (*arbore*).

Forma judecății, „S este P" (sau, mai simplu S – P), corespunde, în judecata pozitivă, propoziției *individualul este universal* („I este U" sau, mai simplu: I – U), apartenența la ceea ce este mai general a subiectului. Din perspectiva conținutului judecății (adică a modului determinat al acesteia), mai degrabă propoziția *universalul este individual* exprimă raportul lui S cu P din judecata pozitivă. Aceasta deoarece numele este universalul prin care noi desemnăm orice individual (de exemplu: „*arborele* este *acest* arbore")[134].

La nivelul Logicii obiective, universalul care stă în judecata pozitivă ca subiect este Ființa. Predicatul judecății pozitive, are corespondent, în Logica obiectivă, Aparența.

Evidențiem mai jos conceptele determinate care stau ca subiect şi predicat în judecata pozitivă:

Forma judecății (mod afirmat): S – P
Judecata pozitivă (mod determinat): I – U.

b. Judecata negativă

Judecata negativă are, în logica clasică, forma „S nu este P", ceea ce plasează subiectul în afara sferei predicatului[135]. La Hegel, forma judecății, „S este P", se menține în judecata negativă şi în toate celelalte (motiv pentru care am şi redat-o mai jos, simplu, S – P). Excluderea subiectului din sfera predicatului reduce conceptele determinate la statutul de simple noțiuni. Altfel spus, negația privește, în judecata speculativă, predicatul, nu copula. Negația copulei („nu este") aduce orice judecată la rangul de simplă propoziție; subiectul şi predicatul devin independenți, iar relația lor exterioară. În schimb, negația predicatului transformă conceptul determinat care stă ca predicat în opusul său: universalul devine particular. Subiectul judecății negative rămâne în continuare individualul.

[134] Cf. D. Popescu, *Logică naturală şi ştiința logicii în filosofia lui Hegel*, Editura Pelican, Giurgiu, 2009, p. 104–106.

[135] Cf. Imm. Kant, *Logica generală,* traducere, studiu introductiv, note şi index de Al. Surdu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985., p. 156.

Dacă, în judecata pozitivă, forma S – P a devenit I – U, judecata negativă afirmă, dimpotrivă, că *individualul este particular* (I – P). Negaţia universalului, considerat drept concept determinat, nu drept noţiune comună, nu poate fi decât particularul, fiindcă individualul este deja subiectul judecăţii.

Fenomenul observat în cazul judecăţii pozitive, instabilitatea statutului de predicat şi de subiect, exprimarea judecăţii prin propoziţii opuse, care se datora faptului că subiectul şi predicatul erau acolo simple nume, nu mai apare acum.

Logica obiectivă are drept corespondent, pentru subiectul judecăţii negative, Fiinţa determinată. Predicatul acestei judecăţi revine, în Logica obiectivă Esenţialităţilor sau determinaţiilor de reflectare.

În judecata negativă, forma generală a judecăţii este specificată de următoarele concepte determinate:

Forma judecăţii (mod afirmat): S – P
Judecata negativă (mod determinat): I – P.

c. Judecata infinită

În judecata infinită reapare identitatea subiectului şi predicatului, pe care o afirmau propoziţiile opuse din judecata pozitivă. Forma S – P a judecăţii devine acum *individualul este individual* (I – I). Ca judecată pozitivă, universalul a îndeplinit funcţia predicatului, ca judecată negativă, această funcţie a fost a particularului. *Individualul este individual* nu este, aşadar, o simplă tautologie; predicatul acestei judecăţi este individualul determinat universal ca particular.

Teoria clasică a judecăţii prezintă, sub denumirea de judecată infinită, mai degrabă o judecată nedeterminată, în care predicatul este un termen negativ în genere (de exemplu: Unii oameni sunt *non*-savanţi[136]), nu mod determinat (individual, particular, universal). Kant, cel care a introdus judecăţile infinite în clasificare, remarcă faptul că distincţia judecăţii infinite de cea negativă nu este o distincţie strict logică, deoarece face apel la conţinutul noţiunilor (în speţă, a predicatului, care este aici un termen negativ). În judecata speculativă,

[136] *Ibidem*, p. 156.

judecata infinită nu produce dificultățile care apar în cea clasică. Predicatul ei nu este doar un termen negativ în genere ci, totodată, individualul şi particularul judecăților anterioare.

Pentru judecata infinită întâlnim, în Logica obiectivă, următoarele corespondențe ale modului determinat: subiectul – Ființa-pentru-sine; predicatul – Temeiul. Când Hegel spune că în această judecată „individualul este a f i r m a t ca unul c e s e c o n t i n u ă î n p r e d i c a t u l s ă u”[137], este evocată chiar condiționarea (întemeierea) individualului (subiect) prin constituirea lui ca predicat.

Evidențiem conceptul determinat care îndeplineşte funcția de subiect şi predicat în judecata infinită:

Forma judecății: S – P
Judecata infinită: I – I.

*

În rezumat, procesul care se desfăşoară în judecata ființei determinate poate fi redat astfel:

$$I - U \rightarrow I - P \rightarrow I - I \qquad (1)$$

Se observă că, în judecata ființei determinate, individualul (I) primeşte succesiv determinațiile universalului (U) în judecata pozitivă şi particularului (P) în judecata negativă, revenind, în judecata infinită, la propriile determinații (I).

Judecata ființei determinate ar putea fi numită şi *individualizantă,* ținând cont de faptul că procesul care se desfăşoară în ea transferă determinațiile universalității şi particularității asupra individualității.

II.3.2.3. JUDECATA REFLECTĂRII

Pe planul Logicii obiective, judecata reflectării are drept corespondenți în Logica obiectivă: Cantitatea, a doua secțiune a *Doctrinei ființei*, respectiv Fenomenul, a doua secțiune a cărții a doua a Logicii

[137] *Ştiința logicii*, p. 641.

obiective, *Esența.* Judecata reflectării este denumită de Hegel şi judecată a cantității[138].

În logica clasică, judecățile cantitative se *clasifică* în funcție de cantitatea subiectului (*Toți S, Niciun S, Unii S* – includere totală, parțială, sau excludere a subiectului din sfera predicatului[139]) şi sunt, de asemenea, universale, particulare şi singulare. Din punct de vedere speculativ, conceptele determinate, ca aspecte ale totalității, nu sunt incluse unele în altele şi nici nu se exclud; doar se determină unele pe altele, conform raporturilor pe care le stabilesc în judecată. Judecata reflectării poartă şi denumirea de judecată a subsumării[140]; termenul de subsumare evocă modul determinat care a stat ca subiect în judecata ființei determinate (I) care, acum, preia pentru moment poziția de predicat.

În judecata ființei determinate, individualul (I) a stat ca subiect. Judecata reflectării va conferi acest statut universalului (U). Realizarea, pe planul Logicii subiective, a procesului început în Logica obiectivă, este îndeplinită de judecata universală.

a. Judecata singulară

În judecata singulară subiectul este afirmat ca universal esențial, nu un simplu nume. Judecata poate fi exprimată astfel: *universalul este individual* (U – I).

Teoria clasică vede în judecata singulară raportul simplu de apartenență al unei noțiuni lipsite de sferă (subiectul) la sfera altei noțiuni[141]. Noțiunea lipsită de sferă este, în interpretarea clasică, un nume propriu sau o clasă cu un singur reprezentant. Din această cauză, teoria clasică se confruntă cu o dilemă: dacă noțiunea (clasa) cu *un singur* reprezentant este într-adevăr noțiune. Ca nume, în sens speculativ, subiectul s-a dovedit oricum că este universalul (esențial) căruia îi corespunde, pe plan ontic, un individual anumit. Propoziția singulară, spre deosebire de judecata singulară, este mai degrabă negativă: „N u

[138] *Ibidem*, p. 643.
[139] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 154.
[140] *Ştiința logicii*, p. 643.
[141] Imm. Kant, *op. cit*, p. 154.

u n a c e s t a este un universal al reflectării"[142]; ea exprimă, dimpotrivă, faptul că numele nu poate desemna niciodată, în chip esențial, un singur exemplar, exclusiv individul.

Pe planul Logicii subiective, poziției subiectului îi revine Cantitatea, în vreme ce predicatul singularei are, în Logica obiectivă, drept corespondent, Existența.

Forma judecății: S – P
Judecata singulară: U – I.

b. Judecata particulară

Expresia judecății particulare este dată de propoziția: *universalul este particular* sau, pe scurt, U – P.

Teoria clasică a judecății consideră că o parte a sferei subiectului este inclusă în sfera predicatului[143]. Interpretarea speculativă nu operează, precum logica clasică, cu fragmente ale sferelor noțiunilor care stau ca subiect; ea determină predicatul ca particular: subiectului îi revine, în chip esențial, predicatul ca particular.

Logica obiectivă conferă subiectului judecății particulare categoria Câtimii, predicatul corespunzând Fenomenului.

Forma judecății (mod afirmat): S – P
Judecata particulară (mod determinat): U – P.

c. Judecata universală

În judecata universală, raportul conceptelor determinate este exprimat: *universalul este universal* sau U – U. Ținând cont de evenimentele care au avut deja loc în judecata singulară şi în cea particulară, U – U nu mai este o simplă tautologie. Universalul, predicatul acestei judecăți, este determinat ca individual particularizat.

Teoria clasică a noțiunii include întreaga sferă a subiectului în sfera predicatului. Avem de-a face aici, consideră Hegel, cu o universalitate empirică[144]. Universalitatea empirică este totuşi o pură convenție.

[142] *Ştiința logicii*, p. 644.
[143] Imm. Kant, *op. cit*., p. 154.
[144] *Ştiința logicii*, p. 647.

Pluralitatea şi totalitatea se confundă, sunt unul şi acelaşi lucru în acest tip de universalitate. În judecata speculativă, „subiectul [...] conține ca p r e s u p u s ă universalitatea în sine şi pentru sine”[145], ceea ce se întâmplă prin acordarea statutului de subiect universalității; dar, în plus, universalitatea este şi afirmată, deoarece predicatul judecății universale a fost, în prealabil, individual şi particular în celelalte judecăți ale reflectării, revenind acum la statutul de universal.

Raportul cantitativ este corespondentul, pe planul Logicii obiective, al subiectului universalei. De asemenea, pentru statutul de predicat, în Logica obiectivă întâlnim Raportul esențial.

Forma judecății: S – P
Judecata universală: U – U.

*

Rezumând evenimentele care au avut loc în judecata reflectării, le putem reda astfel:

$$U - I \rightarrow U - P \rightarrow U - U \qquad (2)$$

Succesiunea evidențiază faptul că, acum, universalul (U) este cel care capătă, succesiv, determinațiile individualului (I) şi particularului (P) sau, în termenii lui Hegel: „indivizii sunt [...] amplificați până la universalitatea genului; invers, universalitatea, prin această legare a ei cu individualitatea, este de asemenea complet determinată ca individualitate”[146]. Ca predicat al judecății universale, universalul revine la propriile determinații.

Judecata reflectării poate fi denumită, pe baza observațiilor hegeliene, *universalizantă.*

II.3.2.4. JUDECATA NECESITĂȚII

Cum judecata ființei determinate era denumită de Hegel şi judecată calitativă, în timp ce judecății reflectării îi revenea denumirea de judecată

[145] *Ibidem.*
[146] *Ibidem.*

a cantității, judecata necesității poate primi, la rândul ei, denumirea de judecată a relației. Vom vedea că această denumire nu-i poate fi refuzată: judecata necesității este cea care sprijină relațiile speciale cu judecata conceptului.

Teoria clasică a judecății tratează, de asemenea, la capitolul relației, despre judecățile categorice, ipotetice şi disjunctive. Toate judecățile care au apărut până acum sunt, din perspectivă clasică, judecăți categorice. Pentru Hegel, judecățile ipotetice şi disjunctive pot primi, de asemenea, forma unor judecăți categorice. Astfel, la el, judecata ipotetică are forma: Dacă *este* A, *este* B[147]; cea disjunctivă: A *este* sau B, sau C[148]. Introducerea lui *este* în cele două cazuri nu este în măsură, consideră teoria clasică, să reducă judecățile ipotetice şi disjunctive la judecăți categorice[149]. Judecățile ipotetice şi disjunctive sunt, din perspectivă clasică, *relații* de propoziții, adică propoziții compuse.

Relațiile care apar aici au, pentru logica speculativă, o mare importanță. În ele se iau în discuție adevărul şi falsitatea raportului dintre subiect şi predicat (judecata categorică), antecedentului şi consecventului (ipotetică), membrilor disjuncției (disjunctivă). Apariția acestei probleme în analiza judecății semnalează intrarea într-un moment distinct al dezvoltării, momentul dialectic. În judecata ființei determinate şi în cea a reflectării, forma judecății nu punea, ea însăşi, problema adevărului sau falsității judecății. Judecata necesității, ca judecată speculativă, va reține, în propozițiile aflate în relație, doar condițiile în care relația este adevărată.

Pe planul Logicii obiective, judecății necesității îi corespunde Măsura, în *Doctrina ființei*, precum şi Realitatea, în cadrul *Esenței.*

a. Judecata categorică

Expresia judecății categorice este: *particularul este individual* (P – I).

Forma judecății categorice este *identică*, în teoria clasică a judecății, cu forma judecății speculative: S este P. Subiectul şi predicatul sunt considerate, în teoria clasică, materia judecății categorice[150]. Din punct

[147] *Ibidem*, p. 651.
[148] *Ibidem*, p. 653.
[149] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 158.
[150] *Ibidem*, p. 157.

de vedere speculativ nu avem de-a face cu o *distincție* între materie (extremii) şi formă (copula). Ceea ce este luat în considerare în ea este, dimpotrivă, „i d e n t i t a t e a s u b s t a n ț i a l ă a subiectului şi predicatului”[151]. Această identitate s-a realizat deja, treptat, în judecățile precedente, prin raporturile stabilite, în ele, de conceptele determinate. Ea este, de altfel, condiția adevărului judecății categorice.

Pe planul Logicii obiective sunt identificate următoarele corespondențe: subiectului judecății categorice îi revine Cantitatea specifică, iar predicatului Absolutul.

Forma judecății: S – P
Judecata categorică: P – I.

b. Judecata ipotetică

Ca expresie, judecata ipotetică este, urmând regula de până acum, formulată astfel: *particularul este universal* (P – U).

Distincția clasică dintre forma şi materia judecății face ca, din punct de vedere formal, să avem aici de-a face cu relația de consecință. Material vorbind, *prius* şi *posterius* sunt aici propoziții diferite. Însă relația lor afirmă mai mult: dacă *prius* (*antecedens*) este adevărat, este adevărat şi *posterius* sau *consequens* (*modus ponens*); şi, de asemenea; dacă *posterius* (*consequens*) este fals, *prius* (*antecendens*) este, de asemenea, fals (*modus tollens*).

În judecata ipotetică, din punct de vedere speculativ, arată Hegel, este afirmată „universalitatea ca identitate concretă a conceptului”[152] (care poate fi realizată numai de predicatul determinat ca universal) sau, echivalent, unitatea realizată aici este „u n i t a t e a s a î n s ă ş i ş i a l u i a l t c e v a, şi astfel e u n i v e r s a l i t a t e [...]; ființa [mod determinat al subiectului] este, prin urmare, propriu-zis, numai un ce p a r t i c u l a r”[153]. În această identitate concretă a conceptului se manifestă şi relația de consecință: *adevărul* universalității şi particularității.

---

[151] *Știința logicii*, p. 650.
[152] *Ibidem*, p. 653.
[153] *Ibidem*, p. 652. Completarea în paranteze drepte ne aparține.

În Logica obiectivă regăsim, pentru subiectul judecății ipotetice Măsura reală, predicatului revenindu-i Realitatea.

Forma judecății: S – P
Judecata ipotetică: P – U.

c. Judecata disjunctivă

Particularul este particular (P – P) este expresia judecății disjunctive.

În teoria clasică, forma judecății disjunctive reprezintă „determinarea raportului dintre diferitele judecăți, care se exclud şi se completează reciproc ca membri ai întregii sfere a cunoştinței divizate”[154]. Ca şi în cazul judecății ipotetice, avem de-a face aici cu o *relație* între propoziții diferite. Din punct de vedere speculativ, „întreaga sferă a cunoştinței divizate” corespunde, desigur, conceptului văzut ca totalitate. Excluderea şi completarea reciprocă din teoria clasică apar, pe plan speculativ, numai ca o reunificare a ceea ce era divizat, fiindcă, în această judecată, toate pozițiile pe care individualul, particularul şi universalul le pot ocupa în forma unică a judecății (S – P) au fost parcurse de către acestea. Subiectul şi predicatul judecății disjunctive sunt perfect determinate. Perfecta determinare a subiectului şi predicatului judecății disjunctive este condiția adevărului acesteia.

În Logica obiectivă, judecata disjunctivă are pentru subiect corespondentul Devenirii esenței, predicatului revenindu-i Raportul absolut.

Forma judecății (mod afirmat): S – P
Judecata disjunctivă (mod determinat): P – P.

*

Procesul care s-a desfăşurat în judecata necesității poate fi rezumat după cum urmează:

$$P – I \rightarrow P – U \rightarrow P – P \qquad (3)$$

Judecata necesității poate fi denumită *particularizantă.*

[154] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 159.

II.3.2.5. JUDECATA CONCEPTULUI

Judecata conceptului corespunde tradiționalei clasificări a judecăților după modalitate[155]. În teoria clasică întâlneam judecățile problematice, asertorice şi apodictice, care apar şi la Hegel.

Judecata conceptului nu are corespondențe pe planul Logicii obiective. Toate momentele *Ființei* şi *Esenței* au fost parcurse în judecățile anterioare, subiectul şi predicatul judecății, ca Individualitate, Particularitate şi Universalitate, primind, succesiv, toate determinațiile conceptului. Procesele care au loc în judecata conceptului se desfăşoară exclusiv pe planul Logicii subiective. Împărțirea originară (*ursprüngliche Theilung*) care este judecata ajunge iarăşi la reunificare în judecata conceptului. Judecata şi conceptul sunt unul şi acelaşi.

Judecățile problematice, asertorice şi apodictice sunt prezentate de teoria clasică a judecății astfel: „Cele problematice sunt însoțite de conştiința simplei posibilități a judecății, cele asertorice de conştiința realității şi, în fine, cele apodictice de conştiința necesității acesteia”[156]. Posibilitatea, realitatea şi necesitatea se referă, în teoria clasică, exclusiv la judecata însăşi, nu la lucrul asupra căruia se judecă. În logica speculativă însă, judecata poartă asupra tuturor lucrurilor, nu asupra unuia sau mai multor lucruri. La nivelul ființei determinate şi al reflectării, „toate lucrurile” mai poate fi înțeles în sens cantitativ; de la nivelul necesității, expresia are sensul de totalitate.

Posibilitatea, realitatea şi necesitatea au deci, în judecata speculativă, sensuri diferite de cele ale teoriei clasice a judecății. Mai precis, individualizanta, universalizanta şi particularizanta sunt rezultate ale proceselor desfăşurate în judecata ființei determinate, reflectării şi necesității; aceste procese antrenează, cum am văzut, categorii ale Logicii obiective care, din punctul de vedere al Logicii subiective, sunt preluate de conceptele determinate ce stau ca subiect şi predicat al judecății. Ca *rezultate,* procesele însele trebuie afirmate în judecata conceptului, transpuse pe planul gândirii. Or, această afirmare este modalitatea judecății.

---

[155] *Ştiința logicii*, p. 657.
[156] Imm. Kant, *op.cit.*, p. 161.

Referindu-se la judecățile problematice şi asertorice, Kant dă propria interpretare a distincției dintre judecată şi propoziție: în judecată „raportul diferitelor reprezentări cu unitatea conştiinței este conceput ca problematic", în timp ce, în propoziție, este asertoric[157]. În cazul judecății speculative nu avem de-a face însă cu raportul diferitelor reprezentări cu unitatea conştiinței, ci cu raportul conceptelor determinate cu conceptul. „Judecata conceptului față de aceste judecăți precedente este, din contra, cea obiectivă şi e adevărul, tocmai fiindcă ea are la baza ei conceptul în modul-lui-determinat ca concept şi nu în reflectare exterioară sau raportat la o gândire subiectivă, adică accidentală"[158]. Judecățile precedente pe care Hegel le evocă aici sunt cele pe care noi le-am denumit *individualizantă, universalizantă* şi *particularizantă.* Universalul, particularul şi individualul, ca predicate ale judecății conceptului, sunt Universalitatea, Particularitatea şi Individualitatea însele. Ca subiecte, sunt rezultatele proceselor din judecata ființei determinate, a reflectării şi necesității.

Realizarea procesului care se defăşoară în judecata conceptului este îndeplinită de judecata apodictică. Cu ea, judecata trece deja în silogism. Să urmărim cum are loc acestă trecere.

a. Judecata asertorică

Judecata asertorică are drept expresie, ca şi judecata pozitivă, *individualul este individual.* Subiectul şi predicatul acestei judecăți nu mai coincid însă cu cele ale judecății pozitive. Numai ca propoziții expresiile celor două judecăți sunt indistincte.

Subiectul judecății asertorice a îndeplinit în judecata infinită (I – I) rolul de predicat. Individualitatea judecății asertorice este, aşadar, atât afirmată, cât şi determinată. Individualitatea judecății infinite este, în raport cu judecata asertorică, numai afirmată, ca rezultat al procesului. De aceea, în judecata asertorică, Hegel susține că ceea ce stă ca subiect este numai perspectiva subiectivă a totalității (conceptului), în vreme ce, ca predicat, avem aceeaşi relație din perspectivă obiectivă.

Forma judecății: S – P
Judecata asertorică: I – I ‖ I – I

[157] *Ibidem*, p. 162.
[158] *Ştiința logicii*, p. 658.

b. Judecata problematică

Expresia judecății problematice, *universalul este universal* coincide cu expresia judecății universale. Doar expresia este comună; ca propoziții, universala şi problematica sunt indistincte. Subiectul judecății problematice a ocupat poziția de predicat al judecății universale (U – U). Universalitatea judecății problematice este atât afirmată, cât şi determinată. Judecata universală are subiectul universal numai ca mod afirmat. Ca şi în cazul judecății asertorice, subiectul problematicei este perspectiva subiectivă a totalității, determinată ca obiectivă de către predicat.

Forma judecății: S – P
Judecata problematică: U – U ‖ U – U

c. Judecata apodictică

Expresia judecății disjunctive (*particularul este particular*) coincide cu cea a judecății apodictice, dar numai în măsura în care le privim ca propoziții.

Subiectul judecății apodictice preia predicatul judecății disjunctive (P – P), el fiind atât afirmat, cât şi determinat în aceasta. În schimb, subiectul judecății disjunctive este numai afirmat în raport cu predicatul său, nu şi determinat. Din punctul de vedere al totalității (conceptului), avem de-a face, în subiectul judecății apodictice, cu perspectiva subiectivă, predicatul redându-i acesteia sensul obiectiv.

Forma judecății (mod afirmat): S – P
Judecata apodictică (mod determinat): P – P ‖ P – P

*

Rezumând evenimentele care au avut loc în judecata conceptului, obținem:

$$(I - \mathbf{I} \parallel \mathbf{I} - I) \rightarrow (U - \mathbf{U} \parallel \mathbf{U} - U) \rightarrow (P - \mathbf{P} \parallel \mathbf{P} - P) \qquad (4)$$

În această schemă, am evidențiat, scriindu-le cu caractere îngroşate, ceea ce vor deveni, în silogism, *termenii medii.* Primul element al succesiunii (I – **I** ‖ **I** – I) nu este altceva decât *figura I* silogistică, al

doilea (U – **U** ‖ **U** – U) – *figura a III-a* şi, desigur, celui de-al treilea element (P – **P** ‖ **P** – P) îi va corespunde *figura a II-a.* Hegel va inversa figurile a doua şi a treia clasice, pentru a da universalului posibilitatea de a apărea ca ultim termen mediu în dezvoltarea silogismului.

Raporturile care se stabilesc între conceptele determinate în judecata conceptului pot fi mai bine precizate dacă revenim puțin asupra relațiilor (1), (2) şi (3). Astfel, pentru (1), dacă introducem, ca indici ai subiectelor, conceptele determinate care au stat ca predicat în proces, obținem:

$$I – U \rightarrow I_U – P \rightarrow I_{UP} – I \qquad (1')$$

În cazul (2) vom avea:

$$U – I_{UPI} \rightarrow U_I – P \rightarrow U_{IP} – U \qquad (2')$$

iar în cazul (3):

$$P – I_{UPI} \rightarrow P_I – U_{IPU} \rightarrow P_{IU} – P \qquad (3')$$

I, U şi P, redate de noi cu caractere îngroşate în (4), corespund, aşadar, în (1), (2) şi (3), astfel:

I lui I_{UPI},
U lui U_{IPU},
P lui P_{IUP}.

Pozițiile lui **I**, **U** şi **P** în (4) sunt de predicate ale individualizantei, universalizantei şi particularizantei (momentele în care fiecare obține toate determinațiile conceptuale), respectiv de subiecte ale asertoricei, problematicei şi apodicticei, dar aceste poziții apar inversate, motiv pentru care am folosit simbolul ‖ pentru a le nota.

În judecata conceptului, individualul, universalul şi, respectiv, particularul sunt simultan subiect şi predicat. Dar judecata asertorică, problematică şi apodictică au, ca subiect, nu simplele concepte determinate, ci conceptele determinate aşa cum apar ele în judecata infinită, universală, respectiv disjunctivă: conceptele determinate identificate de subiectul şi predicatul fiecăreia dintre judecățile ființei determinate, reflectării şi necesității.

În judecata conceptului, relația S – P este relație pentru un i n t e l e c t e x t e r i o r, precum şi relație a subiectului şi predicatului r a p o r t a t ă l a g â n d i r e[159].

Judecata conceptului poate primi denumirea de *totalizantă.*

II.3.2.6. DE LA JUDECATĂ LA SILOGISM

Parcurgând transformările care au avut loc în teoria hegeliană a judecății ne putem mărgini la prima impresie: că în ea s-a aplicat, monoton, o procedură combinatorie. Bilanțul realizării procesului nu se limitează totuşi doar la a ține evidența pozițiilor succesive luate de individual, universal şi particular în schema S – P. Aceste poziții descriu opțiuni fundamentale ale gândirii. Pe de o parte, celor trei concepte determinate le corespund „categorii" ale Logicii obiective, ceea ce face ca procesul să nu se reducă la o pură mecanică conceptuală – un joc savant, dar gol, de cuvinte – ci să susțină edificiul metafizicii; pe de altă parte, ca proces al gândirii, el revelează, treptat, structura acesteia *ca judecată*, adică ca împărțire, diviziune. În judecată, gândirea nu are încă determinația conştiinței, deşi este, ca întotdeauna, totalitate. Conştiința va media între subiectivitate şi obiectivitate; judecata doar identifică subiectivitatea şi obiectivitatea. Ca totalitate conştientă, gândirea intră în procesul silogismului, ulterior celui al judecății.

Judecata care se pregăteşte să treacă în silogism a regăsit însă şi unitatea conceptului, de la care a pornit Logica subiectivă. Judecata nu este altceva decât conceptul, însă conceptul este, în ea, divizat. Diviziunea totalității este, precum se ştie, dihotomică. Ca subiect şi predicat, judecata respectă această dihotomie originară. Totodată, dihotomia originară presupune o relație a membrilor rezultați din diviziune. Determinarea relației va reunifica elementele dihotomiei.

În tabelul următor evidențiem corespondențele dintre planul Logicii obiective şi cel al Logicii subiective în modul speculativ al judecății. Trebuie subliniat însă foarte apăsat faptul că ceea ce corespunde, în Logica obiectivă, judecăților, nu sunt subiecte şi predicate

[159] *Ibidem*, p. 657.

luate ca noțiuni. De exemplu, *Ființa este Aparența* constituie, dacă ținem numaidecât să-i dăm această formă, o *temă* pentru gândire, nicidecum un simplu enunț. Probabil că o atare interpetare, care amestecă punctul de vedere clasic cu cel speculativ, este sursa numeroaselor reproşuri făcute lui Hegel în legătură cu caracterul sofistic al trecerilor efectuate de el.

Cu trecerea judecății în silogism, corespondențele Logicii obiective cu cea subiectivă vor suferi o transformare. Silogismul este momentul în care vor avea loc sintezele.

Tabel sinoptic al corespondențelor dintre planul obiectiv şi cel subiectiv în judecată

Logica obiectivă		**Logica subiectivă**	
Ființa	**Esența**	**Judecata**	**Judecata conceptului**
		ființei determinate	
Ființa	Aparența	Pozitivă (I – U)	
Ființa determinată	Esențialitățile	Negativă (I – P)	***Asertorică***
Ființa-pentru-sine	Temeiul	Infinită (I – I)	I – I ‖ I – I
		reflectării	
Cantitatea	Existența	Singulară (U – I)	
Câtimea	Fenomenul	Particulară (U – P)	***Problematică***
Raportul cantitativ	Raportul esențial	Universală (U – U)	U – U ‖ U – U
		necesității	
Cantitatea specifică	Absolutul	Categorică (P – I)	
Măsura reală	Realitatea	Ipotetică (P – U)	***Apodictică***
Devenirea esenței	Raportul absolut	Disjunctivă (P – P)	P – P ‖ P – P

În tabelul care urmează evidențiem procesele prin care conceptele determinate se raportează unele la altele în momentul speculativ al judecății:

Tabel sinoptic al proceselor judecății

Judecata ființei determinate ***(Individualizanta)***				**Judecata conceptului** ***(Totalizanta)***
Judecata pozitivă	*Judecata negativă*	*Judecata infinită*		*Judecata asertorică*
I – U	→ I – P	→ I – I	‖	I – I
	Judecata reflectării ***(Universalizanta)***		↓	
Judecata singulară	*Judecata particulară*	*Judecata universală*		*Judecata problematică*
U – I	→ U – P	→ U – U	‖	U – U
	Judecata necesității ***(Particularizanta)***		↓	
Judecata categorică	*Judecata ipotetică*	*Judecata disjunctivă*		*Judecata apodictică*
P – I	→ P – U	→ P – P	‖	P – P

Tabelul de mai sus poate fi comparat cu cel clasic (utilizat de Kant pentru identificarea conceptelor pure ale intelectului) pentru a face vizibile deosebirile dintre logica clasică şi cea speculativă. Mai întâi: se observă în el statutul aparte al judecăților care, tradițional, intrau în grupa modalității.

În al doilea rând, față de judecățile din primele trei grupe tradiționale apar relații noi: judecata infinită, cea universală şi cea disjunctivă apar ca rezultate, ceea ce poate da o explicație, pe planul judecății, a statutului de rezultat a celui de-al treilea concept pur din tabelul conceptelor pure ale intelectului la Kant[160].

În al treilea rând, raporturile tradiționale dintre judecăți (contrarietatea, subcontrarietatea, contradicția) nu mai apar în teoria hegeliană. Excepție face raportul dintre individualizantă, universalizantă, particularizantă şi, respectiv, asertorică, problematică şi apodictică. Aici avem de-a face cu contradicția, dar trebuie remarcat şi că planurile sunt diferite: subiectiv, respectiv obiectiv.

Judecata pozitivă şi cea negativă, cea singulară şi cea particulară, cea categorică şi cea ipotetică nu stau în raport de contradicție. De asemenea, judecățile infinită, universală şi disjunctivă nu sunt sintezele lor.

II.3.3. INTERPRETĂRI CONTEMPORANE ALE TEORIEI HEGELIENE A JUDECĂȚII

II.3.3.1. TEORIA HEGELIANĂ A JUDECĂȚII ÎN INTERPRETAREA LUI EUGÈNE FLEISCHMANN

Lucrarea *La science universelle ou la logique de Hegel*[161] este un comentariu care acoperă întreaga *Ştiință a logicii* hegeliană. Scopul logicii hegeliene este precizat de propriile cuvinte ale comentatorului astfel: „Această logică nu-şi propune aşadar să ajute gândirea să-şi

[160] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1969, p. 113.

[161] Librairie Plon, Paris, 1968.

«găsească» datele – ele sunt obiectul observației, nu al logicii – ci de a elabora un cadru intelectual corect structurat care *le explică, explicându-se totodată pe sine însuşi*"[162].

Comentatorul îşi începe expunerea asupra teoriei hegeliene a judecății formulând o întrebare fundamentală: „cum o totalitate, care nu se mai mulțumeşte să rămână în ea însăşi, se poate descompune, adică să-şi părăsească unitatea absolută şi să se exileze în pluralitate?"[163]. Soluția este, în viziunea sa, dată de modelul spinozist al descompunerii substanței în atribute şi moduri. Descompunerea conceptului hegelian nu este totuşi efectul intervenției unui intelect exterior, ca la Spinoza, ci se datorează caracterului abstract al acestuia, nevoii lui interne de a se concretiza, negativității sale inerente.

Descompunerea suferită de concept, distingerea lui în subiect şi predicat dă naştere unei duble semnificații a afirmației „S este P": o semnificație obiectivă, în care cei doi sunt identificați, dar şi o semnificație subiectivă, în care subiectul *are* proprietățile pe care i le atribuie predicatul, atribuire efectuată de eul conştient sub forma enunțurilor (*Sätze*)[164]. Tipurile succesive de judecată parcurg toate raporturile în care dubla semnificație a copulei pune identitatea inițială a subiectului şi predicatului, organizând-o sistematic. „Este" al judecății strânge în sine sensurile precedente ale termenului (pe care le-a dezvoltat Logica obiectivă): pornind de la ființa imediat determinată (*Daseyn*), trecând prin esență (ființă reflexivă, fenomen), şi ajungând la necesitate, „este" reconstituie identitatea conceptului cu prețul propriei dispariții[165].

În judecata calitativă, arată Fleischmann, copula înfățişează cel mai simplu mod de a fi: aderența unui predicat la un subiect[166]. Corectitudinea empirică a acestei judecăți (decisă de procesul psihologic al percepției) nu face obiectul analizei logice. Pe de altă parte, judecata pozitivă (afirmativă) şi cea negativă nu fac decât să evidențieze, succesiv, imposibilitatea punerii unei existențe singulare în raport cu o noțiune

[162] *Ibidem*, p. 8.
[163] *Ibidem*, p. 246.
[164] *Ibidem*, p. 248.
[165] *Ibidem*, p. 250.
[166] *Ibidem*, p. 251.

mai generală. La rândul ei, judecata infinită, fie în formă afirmativă, fie în formă negativă, doar iterează individualul *acesta* (tautologie complet vidă) sau, dimpotrivă, îl distinge abstract de alți individuali (*acesta* nu este *acela*). Procedeul de care Fleischmann se foloseşte pentru a sublinia lipsa coerenței conceptuale a judecății calitative[167] este apelul constant la expresiile propoziționale ale acesteia; remarcăm însă faptul că, dincolo de insuficiențele clar precizate pe planul propozițiilor, judecata calitativă reuşeşte să confere individualului o consistență pe care, ca simplu nume, acesta nu o avea.

Judecata reflexiei „determină subiectul cu ajutorul unui predicat care explică o proprietate intimă, intrinsecă subiectului, nu o marcă empirică, lipită de el din exterior"[168]. Predicatul acum are tendința să subordoneze, să domine subiectul. În judecata singulară, predicatul forțează identificarea subiectului cu o proprietate esențială a sa, judecata particulară admite pluralitatea indivizilor cărora le revin proprietăți esențiale, pentru ca, în judecata universală, distincția dintre proprietăți esențiale şi subiect să dispară complet. Totalitatea indivizilor cărora le revin proprietăți esențiale a rezultat prin extinderea acestora; ea nu va putea fi atestată decât prin comparare (un fel de verificare dacă proprietățile esențiale care revin *tuturor* indivizilor). Judecata reflexiei apare, în interpretarea lui Fleischmann, drept un eşec al gândirii în efortul ei de a „subjuga" artificial subiectul prin intermediul predicatului[169]. Aspectul pozitiv al acestui eşec este, considerăm noi, acela de a determina universalul (exprimându-l în manieră propozițională, sub forma unui şir de enunțuri inconsistente: *S, Unii S, Toți S* sunt P, echivalent cu: *Proprietatea x revine lui y, lui y, z ..., lui y, z, t...* ş.a.m.d.), aplicându-i acest procedeu de *extindere* progresivă a lui în plan empiric care reflectă *eliminarea* progresivă din conceptul său a dimensiunii empirice, extra-logice.

Judecata necesară, spre deosebire de judecățile anterioare, îşi datorează necesitatea faptului că, în ea, subiectul şi predicatul sunt luate ca specie, respectiv gen. Aderența predicatului la subiect sau

[167] *Ibidem*, p. 253.
[168] *Ibidem.*
[169] *Ibidem*, p. 255.

dominarea acestuia din urmă prin intermediul celui dintâi se înfăţişează acum ca raporturi mai mult accidentale ale subiectului şi predicatului. Cea dintâi formă a necesităţii este exprimată de judecata categorică. În ea, „Noţiunea mai universală, care este genul, trebuie în chip necesar să se întrupeze în noţiuni mai specifice (speciile), pentru a avea un conţinut, şi speciile, în ceea ce le priveşte, îşi găsesc realitatea în indivizii singulari”[170]; însă chestiunea delimitării speciei de gen este insurmontabilă în această judecată. Judecata ipotetică, pentru a elimina dificultăţile ce apar în judecata categorică, nu doar afirmă identitatea speciei cu genul, ci trimite către un substrat fundamental care susţine speciile şi indivizii. Acesta este genul. Totuşi, în judecata ipotetică îşi fac loc, tocmai datorită acestui substrat fundamental care este genul, două tipuri de existenţă: una specifică (fenomenală) şi una generală (fundamentală sau cauzală). În schimb, în judecata disjunctivă, văzută în cele două aspecte ale ei (pozitiv: *atât... cât şi*, respectiv negativ: *sau... sau*) raportul dintre gen şi specie este complet precizat: „genul se opune speciilor (contrarul) fără a le exclude, în timp ce speciile, care pentru moment nu sunt decât două, se referă una la alta în manieră contradictorie, exclusivă”[171]. Gândirea este, în acest moment, capabilă să opereze disjuncţii rămânând totodată identică cu sine[172].

Judecata conceptuală prezintă structura intrinsecă a conceptului ca propria necesitate[173]. Ceea ce se exprimă prin această judecată nu mai poartă asupra unei lumi exterioare, obiectivă, distinctă de subiectivitatea care judecă, ci propria acţiune a subiectivităţii, care este aplicaţia unei norme (*Beurteilung*), nu simplă judecată (*Urteil*). În interpretarea lui Fleichmann, judecata conceptuală acoperă domeniul a ceea ce azi poartă numele de *judecăţi de valoare,* în care „un subiect este pus în raport cu un predicat (bun, adevărat, drept etc.) de ordin intelectual, în mod esenţial non-empiric, avându-şi originea în spirit”[174]. Judecata asertorică stabileşte, astfel, un raport între un subiect individual şi un

[170] *Ibidem*, p. 257.
[171] *Ibidem*, p. 259.
[172] *Ibidem*, p. 260.
[173] *Ibidem.*
[174] *Ibidem*, p. 261.

predicat pe care acesta trebuie să-l realizeze prin ființa sa individuală. Judecata problematică evidențiază însă carența condițiilor prin care acțiunea individuală, izolată, poate fi examinată în registrul valorii. Problematicul specifică *acele caracteristici* ale acțiunii individuale *care sunt bune,* îi dă acesteia un temei obiectiv. Prin aceasta, judecata problematică devine apodictică, „sesizarea necesității interioare care împinge subiectul către propriul bine”[175].

Fleischmann semnalează transformarea suferită de copulă în judecata apodictică. În vreme ce, în judecățile anterioare, copula rămâne mai degrabă un semn de separare (realitatea apărând ca o ruptură între *a fi* şi a *trebui să fie*), prin judecata apodictică copula este semnul care anulează separarea, făcând ca judecata să devină silogism[176].

Parcurgerea întregului traseu al judecății îi permite lui Fleischmann să surprindă tendința fundamentală a teoriei hegeliene a judecății: de a exprima punctul de vedere al *intelectului* cu privire la realitate şi adevăr: „«Judecând» ceva, gândirea devine exterioară obiectului propriei judecăți sau, mai bine zis, se scindează pentru a face posibilă împărțirea în subiect şi predicat (sau obiect)”[177]. În judecata calitativă, intelectul vede lumea ca ansamblu de existențe izolate, în judecata reflexivă dă existențelor particulare o explicație generală, judecata necesară îşi are adevărul în domeniul organic al naturii supus investigației intelectului; în fine judecata conceptuală are ca domeniu de aplicație ființele conştiente, omul, dar considerat tot din perspectiva intelectului.

II.3.3.2. JUDECATA HEGELIANĂ ŞI KRINAMENUL LA CONSTANTIN NOICA

În *Scrisori despre logica lui Hermes* a lui Constantin Noica întâlnim o interpretare (speculativă) a judecății care poate fi pusă în legătură cu teoria hegeliană, aşa cum am înfățişat-o mai sus. Teoria

[175] *Ibidem*, p. 262.
[176] *Ibidem*, p. 263.
[177] *Ibidem.*

noiciană a krinamenului nu este explicit derivată de Noica din logica speculativă hegeliană. Însă, cum vom vedea, avem de-a face cu un paralelism izbitor.

Înainte de a trece la prezentarea viziunii lui Noica, trebuie să facem observația că, la filosoful român, corespondențele hegeliene dintre Logica obiectivă (metafizica) şi Logica subiectivă îşi modifică sensul. Spre deosebire de Hegel, care preia prin *Doctrina ființei* şi *Esența* Logicii obiective întreaga tradiție metafizică a gândirii europene, Noica intenționează o *reformă a conceptului ființei*, nicidecum o confirmare a acestuia de către o logică speculativă. În *Tratat de ontologie*, Noica oferă propria viziune cu privire la ceea ce, din perspectivă hegeliană, revine Logicii obiective. Individualul, determinațiile şi generalul (termenii modelului ontologic al lui Noica) apar încă din perimetrul ontologiei (la Hegel Logică obiectivă) şi nu, precum la Hegel, numai în cel al Logicii subiective.

Față de Hegel, funcția îndeplinită de judecată se prezintă la Noica puțin diferit: nu avem de-a face la el, strict, cu o funcție a *gândirii*. Disociației, operația logică fundamentală, în care se înscrie şi judecata, i se încredințează, din capul locului, un domeniu mai larg decât cel al gândirii[178]. Ca urmare, Noica este liber să dea o denumire nouă acestei operații: *krinamen* (de la *krinein* – a disocia), nemaifiind constrâns, precum Hegel, să se refere continuu la cadrul, cam îngust, al logicii clasice, pentru a-şi preciza poziția. Subiectul, predicatul şi copula, elemente pe care Hegel se simțea dator să le preia în teoria sa, nu mai sunt necesare în versiunea noiciană a teoriei judecății (krinamenului). Krinamenul, în fond o funcție, este definit de Noica strict funcțional: variația solidară a individualului şi generalului[179].

Există, la Noica, *şase* tipuri de judecăți: individual-determinații (I – D), determinații-general (D – G), general-individual (G – I), individual-general (I – G), general-determinații (G – D) şi determinații-individual (D – I). Combinațiile repetitive individual-individual (I – I), determinații-determinații (D – D) şi general-general (G – G) sunt înlăturate

[178] C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1986, p. 52.
[179] *Ibidem*, p. 53.

de Noica[180]. Numărul nu coincide cu cel întâlnit la Hegel, unde aveam de-a face cu *patru* tipuri (numite de noi: individualizantă, universalizantă, particularizantă, totalizantă). Distincția clasică a judecăților după cantitate, calitate, relație şi modalitate, pe care Hegel, obligat de schema clasică S – P, a respectat-o – deşi i-a dat un sens nou – dispare complet la Noica, care îi reproşează caracterul exterior judecății însăşi[181], adică *procesului* care realizează judecata.

Judecata de tip I – D, descriptivă (determinând o realitate individuală), este numită de Noica *determinantă.*

Judecata D – G, prin care se subsumează proprietăți unei legi (definitorie), este numită *generalizantă.*

Judecata G – I, prin care se realizează o lege (conducând la experiment, în ştiințe, ori la adoptarea unei reguli pe plan moral), este numită *realizantă.*

Judecata I – G, în care, invers față de cea de mai sus, regula integrează realitatea individuală, este numită *integrantă*.

Judecata G – D, a nuanțării unei legi sau a unui principiu, este denumită *delimitantă*.

Judecata D – I, în care proprietățile sunt particularizate într-un individual, capătă denumirea de *particularizantă.*

Spre deosebire de Hegel, care oferă fiecăreia dintre judecățile examinate conținuturile Logicii obiective, Noica vorbeşte despre „o nouă *stilistică*" a gândirii şi formelor ei, găsind în planul culturii corespondențele krinamenului său, care apar aici ca „rostiri fundamentale".

Dacă facem totuşi abstracție de *numărul* diferit al judecăților la Hegel şi Noica, putem remarca faptul că *procesul* descris este, la ambii, acelaşi. La Noica, determinanta şi generalizanta (I – D şi D – G), realizanta şi integranta (G – I şi I – G), delimitanta şi particularizanta (G – D şi D – I) stabilesc, fiecare, tipul de raport care, la Hegel, apare între universalizantă şi totalizantă (prin problematică: U – U ‖ U – U), între particularizantă şi totalizantă (prin apodictică: P – P ‖ P – P) respectiv, individualizantă şi totalizantă (prin judecata asertorică: I – I ‖

[180] *Ibidem*, p. 78.
[181] *Ibidem.*

I – I). Cu alte cuvinte, este vorba despre determinarea, prin raportare reciprocă, pe de o parte a termenilor modelului ontologic (la Noica), pe de altă parte a conceptelor determinate (la Hegel). Cum Noica nu mai respectă forma tradițională S – P, la el individualul, determinațiile şi generalul iau, pe rând, pozițiile medii în combinațiile judecăților.

Ca şi la Hegel, Noica va trece de la krinamen către synalethism, echivalentul silogismului în logica lui Hermes. Asemănările şi deosebirile dintre cele două reconstrucții ale logicii speculative pot face obiectul unei analize speciale, pe care nu ne-am propus s-o realizăm aici.

II.3.3.3. CONCLUZII

Cele două interpretări contemporane ale teoriei judecății hegeliene pe care le-am parcurs mai sus scot în evidență, fiecare în felul ei, ceea ce a reieşit deja din expunerea hegeliană însăşi: că, în cazul judecății, aşa cum o vede dialecticianul, gândirea îşi constituie propria structură pornind de la situația sa de divizare în ea însăşi, pe care metafizica tradițională a pus-o în termenii separației obiect-subiect.

Pentru Hegel, mijlocul de a trata această separație fundamentală, care se exprimă sub forma judecății, a fost schema clasică a judecății de predicație. Utilizarea acestei scheme poate părea azi, în epoca în care logica a făcut atâtea progrese în ceea ce priveşte abordarea formală a oricărei probleme, greoaie şi îngustă. Trebuie să ne reamintim însă că această schemă era singura pe care Hegel o avea la dispoziție şi că a ştiut să se folosească de ea cât se poate de bine, îndeplinind scopul pe care şi l-a propus: de a *arăta* care sunt momentele gândirii scindate în judecată şi modul în care acestea trec unele în altele.

Structura gândirii, aşa cum se dezvăluie ea în judecată, integrează elementele care, din punct de vedere tradițional, rămâneau definitiv separate şi, totodată, permite continuarea procesului. În silogism însă, în momentul ce succede celui pe care tocmai l-am încheiat, se va iniția un proces cu totul diferit de cel al judecății.

II.4. OBIECTIVITATEA ŞI CATEGORIILE LOGICII OBIECTIVE ÎN *ŞTIINŢA LOGICII* A LUI HEGEL

În secţiunile anterioare, intitulate *Universal, particular şi individual în logica subiectivă a lui Hegel* şi, respectiv, *Teoria hegeliană a judecăţii*, precum şi în lucrarea noastră, intitulată *Logica naturală şi ştiinţa logicii în filosofia lui Hegel* (2009), am evidenţiat o serie de procese pe care autorul *Fenomenologiei spiritului* le descrie utilizând terminologia logică clasică. Conceptul (*der Begriff*), judecata (*das Urtheil*) şi silogismul (*der Schluss*) hegeliene – s-a putut constata – nu corespund semnificaţiilor pe care aceşti termeni le au în logica clasică (sau tradiţională; prin aceste expresii se desemnează logica aşa cum era ea la vremea la care Hegel şi-a desfăşurat activitatea); nu se poate totuşi înţelege corespunzător contribuţia hegeliană fără o raportare constantă la semnificaţiile clasice.

În continuare vom recapitula rezultatele cercetărilor noastre.

Conceptul, la Hegel, este rezultatul unui proces complex, în care sunt implicate universalitatea, particularitatea şi individualitatea. Acest proces a fost descris în patru momente, pe care le-am denumit: particularizare, individualizare, universalizare, totalizare. Conceptul, ca întreg, apare simultan, în fiecare moment, în două moduri inseparabile: unul *afirmat* (care descrie vizarea obiectului) şi unul *determinat* (care descrie exprimarea vizării obiectului).

Judecata, la rândul ei, este, de asemenea, rezultatul unui proces încă mai complex, în care universalitatea, particularitatea şi individualitatea intră în raport prin intermediul structurii clasice S–P (structura judecăţii)[182]. Am distins, în cadrul acestui proces, patru momente: particularizanta, universalizanta, individualizanta, totalizanta.

[182] În acest punct, ca şi în cazul silogismului, dar mai puţin în cazul conceptului, Hegel plăteşte un inevitabil tribut perspectivei logicii tradiţionale asupra formelor

În cazul *silogismului* hegelian complexitatea procesului atinge apogeul. Am distins în cadrul silogismului hegelian nouă sinteze integrate plus una atipică, corespunzând celor patru figuri silogistice clasice şi clasificării tradiționale a silogismelor după tipurile de judecăți care le alcătuiesc. Cele zece sinteze identificate erau: sinteza nominală, sinteza proprietăților, sinteza explicativă, sinteza aparenței, sinteza experienței, sinteza reintegrării, sinteza transcendentală, sinteza identității substanțiale, sinteza absolută şi, alături de ele, sinteza formală (A se vedea D. Popescu, *Logica naturală şi ştiința logicii în filosofia lui Hrgel*, Editura Pelican, Giurgiu, 2009, cap. III şi IV).

Conceptul, judecata şi silogismul hegeliene sunt *funcții*; aceste funcții descriu complet, fiecare în parte, gândirea în cele trei posibilități ale ei de raportare la obiect:

a. modalitatea în care obiectul este independent de gândire şi determină gândirea (numită de Hegel *Conştiință*);

b. modalitatea în care gândirea îşi afirmă autonomia față de obiect (pe care Hegel o numeşte *Conştiință de sine*);

c. modalitatea în care gândirea se afirmă ca determinantă pentru obiect (ceea ce Hegel numeşte *Rațiune*).

Ne-am găsi într-o gravă neînțelegere dacă am considera că echivalența fenomenologic-logică pomenită mai sus permite vreo simplificare – sau reducție – la produsul final al dezvoltării hegeliene. Cele trei funcții logice/trei momente fenomenologice sunt apropieri succesive de adevăr (Idee), fără să fie totodată erori în sensul comun al termenului (adică: greşeli intenționate sau neintenționate în utilizarea schemelor de raționare). Conceptul, judecata şi silogismul exprimă la fel de bine structura gândirii, sunt cele trei funcții ale gândirii care permit, fiecare în parte, o reconstrucție completă a obiectului. Gândirea nu se reduce însă la vreuna dintre ele.

De fapt, conceptul, judecata şi silogismul alcătuiesc *structura* subiectivă a gândirii, adică un cadru formal de dezvoltare a acesteia, prin care gândirea se raportează permanent la obiect. Din acest motiv

---

gândirii. El a preluat din logică ceea ce a găsit disponibil în momentul istoric în care şi-a desfăşurat activitatea; ar însemna să-i aducem reproşuri nemeritate dacă l-am amenda pentru că nu ține cont de dezvoltări ulterioare ale acestei discipline.

cele trei funcţii ale gândirii sunt reunite de Hegel sub titlul *Subiectivitatea* al Logicii sale subiective. Prin raportarea ei permanentă la obiect în cele trei modalităţi pomenite, gândirea obţine cunoaştere, iar cunoaşterea apare ca ceva deosebit de procesele identificate sub titlul *Subiectivitatea.* Mai precis, cunoaşterea este rezultatul aplicării proceselor *Subiectivităţii* la o altă structură: cea a Logicii obiective.

Logica obiectivă hegeliană este alcătuită din Teoria fiinţei şi Teoria esenţei. Cuprinsul celor două componente ale Logicii obiective ne arată că avem de-a face aici cu „categorii" tradiţionale ale filosofiei sau, putem să le spunem şi aşa, cu teme de reflecţie ale mai tuturor filosofiilor care s-au succedat de la naşterea acestei ocupaţii omeneşti şi până azi (Calitatea, Cantitatea, Măsura – în cadrul Teoriei fiinţei şi Esenţa reflectată în ea însăşi, Fenomenul, Realitatea – în Teoria esenţei). Dar ar însemna să ieşim din spiritul filosofiei hegeliene dacă ne-am mulţumi să considerăm aceste categorii de sine stătător, fără nici un fel de relaţie între ele. Ele sunt permanent în relaţie, altfel nici nu s-ar putea determina pe ele însele. Întrebarea următoare este deci cât se poate de firească: care sunt relaţiile care se stabilesc între „categoriile" Logicii obiective? Iar răspunsul este: relaţiile sunt date tocmai de *Subiectivitate*, adică de raporturile posibile dintre subiect şi obiect.

Astfel, ca să dăm un exemplu (vezi şi mai jos, cazul Obiectului chimic): în cazul *conceptului*, particularizarea relaţionează Cantitatea (Teoria fiinţei) şi Fenomenul (Teoria esenţei); în cazul *judecăţii*, relaţia la nivelul Logicii obiective dintre Cantitate şi Fenomen este determinată în continuare de individualizantă (relaţionare, prin judecăţile pozitivă, negativă şi infinită, a Fiinţei, Fiinţei determinate şi Fiinţei-pentru-sine cu Aparenţa, Esenţialităţile şi Temeiul) şi, mai departe, în cazul *silogismului*, procesul se amplifică prin trei sinteze (nominală – corespunzătoare figurii I silogistice, a proprietăţilor – corespunzătoare figurii a II-a, explicativă – corespunzătoare figurii a III-a), care au, din punct de vedere subiectiv, tocmai semnificaţia *conceptului*, *judecăţii* şi *silogismului*.

Trecerea de la Subiectivitate la Obiectivitate echivalează cu reparcurgerea circuitului celor trei figuri silogistice. Cele trei figuri silogistice alcătuiesc, la Hegel, în primă instanţă, silogismul fiinţei

determinate sau silogismul calitativ. Obiectivității îi este rezervat însă silogismul reflectării (care cuprinde silogismul totalității, pe cel al inducției şi pe cel al analogiei).

II.4.1. TERMEN MEDIU CLASIC ŞI MEDIU SPECULATIV

Noțiunea fundamentală în interpretarea hegeliană a *Obiectivității* este cea de *[termen] mediu*. Sensul mediului în logica hegeliană are trăsături comune cu sensul tradițional (aristotelic) al termenului mediu, dar şi trăsături aparte, valabile doar în logica speculativă.

Termenul mediu, o noțiune (ὅρος), este definit de Aristotel după cum urmează: „καλῶ δὲ μέσον μὲν ὃ καὶ αὐτὸ ἐν ἄλλο ἐν τούτῳ ἐστίν, ὃ καὶ τῇ θέσει γίνεται μέσον", redat în traducerea lui Mircea Florian: „Numesc mediu acel termen care este conținut în altul şi totodată conține pe altul în sine: ca poziție, el ocupă, astfel, locul din mijloc" (*An. pr.*, I, 4, 25b). Pornind de la definiția termenului mediu, silogismul este înțeles în logica clasică ca „*raționament în care se stabileşte o relație între doi termeni pe baza relației lor cu un al treilea termen*"[183]. La Aristotel, relația termenului mediu (μέσον) cu ceilalți doi termeni, extremii (ἄκρα), se stabileşte în funcție de *extensiunea* lor (în figura I) sau în funcție de *poziția* pe care o ocupă față de ei[184] (la început – figura a II-a; la sfârşit – figura a III-a). Figura a IV-a silogistică nu apare la Aristotel.

Ceea ce are Hegel de reproşat clasificării tradiționale a silogismelor nu ține de valabilitatea clasificării însăşi, care este recunoscută, ci de faptul că ea a fost (mai este încă) utilizată *numai* în scopul construirii de raționamente corecte. Pornind de la un termen mediu, ales mai mult sau mai puțin arbitrar din mulțimea noțiunilor comune, această manieră de a demonstra poate ajunge la cele mai diferite concluzii, ba chiar şi la concluzii opuse. Şi aceasta deoarece „Cu cât este mai concret un obiect, cu atât el are mai multe laturi care îi aparțin şi pot

[183] Ion Didilescu, Petre Botezatu, *Silogistica. Teoria clasică şi interpretările moderne*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1976, p. 63.
[184] *Ibidem*.

servi drept termeni medii”[185]. Este suficient s-o selectăm, dintre numeroasele laturi (definiții, înțelesuri, semnificații circumstanțiale etc.) ale obiectului, pe acea latură care ne interesează şi s-o fixăm exclusiv pe ea drept noțiunea care corespunde întrutotul obiectului vizat, pentru a construi apoi cu ajutorul ei silogisme corecte. Ceea ce, arată Hegel, este o practică curentă – poate că, până la un punct, chiar justificată – în anumite domenii, precum dreptul civil sau relațiile dintre state[186]. Dacă, în aceste cazuri, interesele indivizilor sau statelor pot oferi o justificare, fie ea şi exterioară, a procedeului demonstrativ avut în vedere, în cazul filosofiei el se vădeşte total inacceptabil. A defini, de exemplu, libertatea exclusiv „drept contrariul abstract al necesității” sau a-l defini pe Dumnezeu exclusiv aşa cum o face deismul înseamnă a găsi abuziv termenii medii ai unor silogisme corecte care nu vor fi nicidecum acceptate drept *adevărate*, tocmai fiindcă conceptul de libertate şi cel de Dumnezeu nu se reduc la termenii medii utilizați de ele.

Din punct de vedere filosofic, sau speculativ, figurile silogismului nu se clasifică numai în funcție de poziția termenului mediu față de extremi, ci şi „prin felul în care fiecare dintre membrele sale ocupă atât locul extrem, cât şi pe acela de mediu mijlocitor”[187]. Clasificarea silogismelor nu este doar ansamblul de reguli care permite raționarea corectă ori depistarea mai uşoară a erorilor săvârşite în decursul raționării, ci exprimă un proces prin care trece gândirea; „tot ce e rațional se dovedeşte a fi un silogism întreit”[188].

Termenii medii ai silogismului întreit despre care vorbeşte Hegel nu sunt noțiuni comune, ci sunt, aşa cum am amintit mai sus, rezultatele unor procese desfăşurate anterior, în cadrul conceptului şi judecății. Avem de-a face cu o structură în dezvoltare, în care individualitatea, particularitatea şi universalitatea se determină reciproc. Ajunsă la silogism, gândirea se afirmă ca determinantă pentru obiect în sensul că nu se mai raportează la acesta ca la ceva *diferit* de ea, nici ca ceva

[185] G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiințelor filosofice*, Partea I – *Logica*, § 184, traducere de D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiță, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 297.

[186] *Ibidem*, § 184, Adaos, p. 298.

[187] *Ibidem*, § 187, Adaos, p. 300.

[188] *Ibidem.*

opus față de ea. Aceasta nu înseamnă că lumea obiectelor diferite de gândire sau lumea obiectului opus gândirii îi sunt străine, necunoscute gândirii. Gândirea, în structura ei conceptuală şi în cea judicativă, s-a raportat deja la lumea obiectelor diferite de gândire şi la lumea ca obiect opus gândirii. În structura triplicității silogistice, gândirea continuă să se raporteze la obiect, dar acesta deja face parte din ea, nu mai este nici divers, nici opus, ceea ce, pentru Hegel, înseamnă că gândirea este rațională.

Universalul, particularul şi individualul raționale, se înțelege din cele spuse, nu sunt echivalente cu universalul, particularul şi individualul în momentul conceptului şi, respectiv, în cel al judecății. Dar nici nu sunt *altceva* decât universal, particular şi individual ca atare. În momentul rațional al gândirii, în silogism, fiecare ocupă locul termenului mediu. Definiția aristotelică a termenului mediu îi rezerva acestuia o anumită *poziție* față de extremi (τῇ θέσει γίνεται μέσον); poziția față de extremi a mediului speculativ îi consfințeşte în continuare statutul. Însă universalul, particularul şi individualul raționale nu sunt medii doar pentru că ocupă o poziție față de extremi. Ei *ajung* să ocupe poziția respectivă, şi o cedează în continuare următorului mediu, până ce toate pozițiile posibile sunt parcurse. Individualul, particularul şi universalul raționale sunt atât extremi, cât şi medii ai silogismului. Prin această situație silogismul speculativ încetează de a mai putea fi utilizat în vederea susținerii unei teze căutându-se pentru asta un termen mediu să susțină corectitudinea sa, nu mai este un procedeu demonstrativ. El are un alt rol: de a evidenția *toate* tezele pe care raportarea la obiect le permite. Cu alte cuvinte, silogismul configurează latura rațională a gândirii.

Deoarece a fost succesiv minor, termen mediu şi major al unui silogism, fiecare concept determinat (universalul, particularul, individualul) este mai mult decât un simplu termen, o noțiune oarecare (ὅρος). Este mediu şi în sens de atotconținător, de mediu ambiant al unui proces care nu se deosebeşte substanțial de el.

Înțelesul speculativ al mediului produce o transformare importantă a înțelesului clasic al rațiunii. Aceasta nu mai este *doar* o facultate de cunoaştere, o capacitate, o înzestrare a omului, în virtutea căreia el poate să *raționeze*, corect sau incorect, ci şi o caracteristică a lumii însăşi, din care insul rațional face parte. Rațiunea, ca facultate de

cunoaştere *se reflectă* în Obiect, văzut ca întreg (o lume, un univers), iar Obiectul, la rândul lui, *reflectă* cunoaşterea asupra lui, de asemenea ca întreg.

Atunci când enunţăm ceva despre obiectul raţional noi nu facem decât să limităm cunoaşterea asupra lui, să emitem un *punct de vedere* despre el, care ia forma unei *teze*. Orice enunţ asupra obiectului raţional este, obligatoriu, o limitare a cunoaşterii cu privire la el. Un punct de vedere diferit se poate constitui însă ca o *antiteză*. Şi acesta implică, ca şi celălalt, o limitare. Susţinerea exclusivă a oricărei teze sau antiteze cu privire la obiectul raţional se dovedeşte aşadar a fi o atitudine mai degrabă iraţională, oricât de corectă ar părea ea din punct de vedere logico-clasic. Acest fapt îl preocupase deja pe Kant; autorul *Criticii raţiunii pure* preferă să conserve vechiul înţeles restrâns al raţiunii – o facultate de cunoaştere – introducând restricţii ale utilizării ei, ceea ce înseamnă totuşi că antinomiile raţiunii sunt izolate – adică împiedicate să-şi îndeplinească rolul destructiv asupra ştiinţei, care se vede pusă în situaţia incomodă de a accepta simultan enunţuri care se contrazic – nu soluţionate.

Pentru raţiune, în sens speculativ hegelian, apariţia antinomiilor nu exprimă eşecul demersului raţional, ci doar necesitatea unor transformări la nivelul mediului. Asupra acestor transformări ne vom concentra atenţia în continuare. Cele trei figuri silogistice alcătuiesc, în primă instanţă, *silogismul fiinţei determinate* (sau: silogismul calitativ). Termenii medii ai acestui silogism, reconstituiţi în lucrarea anterioară *Logica naturală şi ştiinţa logicii în filosofia lui Hegel*, sunt:

$$\mathbf{M_{P\to P}}, \qquad \mathbf{M_{I\to I}}, \qquad \mathbf{M_{U\to U}}.$$

Ordinea lor nu este indiferentă, ci este prescrisă de evenimente care au avut deja loc în momentul judecăţii, precum şi de alte cerinţe, cum ar fi, de exemplu, aceea ca majorul figurii I să fie universal. Ei corespund, în viziunea lui Hegel, deocamdată mai mult intelectului, momentului judicativ al gândirii, decât raţiunii. Şi aceasta pentru că termenii lui, atât extremii, cât şi mediul, provin din judecată[189], nu au ocupat încă poziţii în structura vreunui silogism.

[189] A se vedea, *supra, Teoria hegeliană a judecăţii*.

Raţiunii îi revin însă mediii *silogismului reflectării*:

$$\mathbf{M_{P\to P}\text{-}U}, \qquad \mathbf{U\text{-}M_{I\to I}}, \qquad \mathbf{I\text{-}M_{U\to U}\text{-}P}.$$

Fiecare mediu al silogismului reflectării respectă succesiunea figurilor silogistice din silogismul fiinţei determinate. Ceea ce apare în plus în silogismul reflectării priveşte faptul că acesta are universalul în poziţia de major (figura I şi a II-a) ori chiar în poziţia de mediu (figura a III-a), ceea ce, cum se va vedea în continuare, din punct de vedere speculativ este de mare importanţă. Figura I a silogismului reflectării (numită de Hegel *silogism al totalităţii*) conferă o determinaţie universală mediului din figura I a silogismului fiinţei determinate. Ceva similar se petrece în cazul figurii a II-a a silogismului reflectării (denumit şi *silogismul inducţiei*), în care mediul este, de asemenea, determinat ca universal. În cazul figurii a III-a, mediul este el însuşi universal; ca universal el mijloceşte între individual şi particular, fiind deci determinat ca mediu de majorul şi de minorul silogismului, nu doar de poziţia sa.

Aceste poziţionări ale mediilor faţă de universal *nu sunt simple coincidenţe, ci consecinţe ale regulilor de constituire a silogismului speculativ*. De asemenea, ele respectă regulile de determinare întâlnite deja în momentele conceptului şi judecăţii.

II.4.2. OBIECTUL MECANIC

Când vorbim despre Obiectul mecanic sau, cum îl denumeşte Hegel luându-l în considerare ca univers, despre Mecanism, nu trebuie să înţelegem că acesta desemnează un aparat sau un dispozitiv creat de om (precum un plan înclinat sau un scripete) cu ajutorul căruia sunt exploatate în folosul nostru legile fizicii. Obiectul mecanic (Mecanismul) are aici sensul lumii reconstituite pe planul gândirii ca fiind alcătuită numai pe baza legilor fizicii. Desigur că, pentru Hegel, Obiectul mecanic putea fi conceput în limitele permise de dezvoltarea fizicii vremii sale, care era în principal mecanică. Remarca este valabilă şi în cazul Obiectului chimic şi în cel al Obiectului teleologic (care corespunde cu ceea ce, general privind chestiunea, azi poartă numele

biologiei) – şi trebuie să accentuăm că dezvoltarea ştiinţelor era aici şi mai redusă decât în cazul fizicii.

Cum avem în vedere *lumea ca întreg gândită ca un mecanism*, Obiectul mecanic se referă la toate realităţile, la tot ce cuprinde lumea întrucât o gândim ca unitate; aşadar nu numai preocupările propriu-zise de fizică se cuprind în conceptul de Mecanism, ci toate faptele de cunoaştere, inclusiv cele care ţin de domeniul spiritual, vor alcătui conţinutul Obiectului mecanic.

Posibilitatea de a considera lumea ca întreg în forma Obiectului mecanic nu apare, cum s-ar putea crede la o examinare superficială a chestiunii, ca urmare a succesului explicativ al mecanicii într-o anumită fază a dezvoltării ei. Mai degrabă situaţia se prezintă invers: succesul explicativ al acestei ştiinţe (şi, în general, al oricărei ştiinţe) se datorează faptului că structura gândirii conferă explicaţiei ştiinţifice cadrul conceptual care extinde această explicaţie, dincolo de grupul restrâns de fenomene care au solicitat o explicaţie, asupra *tuturor* fenomenelor, unificându-le într-un fenomen unic, universal. Explicaţia se impune astfel ca explicaţie *raţională*.

Lumea gândită ca Mecanism îşi face apariţia o dată cu naşterea ştiinţelor moderne, deşi omul a fost capabil şi înainte de acest eveniment, plasat în secolul al XVI-lea, să construiască mecanisme şi chiar să descopere legile funcţionării lor. Observând, făcând ocazional şi experimente, Arhimede reuşea deja să descopere legi ale mecanicii şi să le formuleze corect. Însă ideea unei lumi organizate în conformitate cu aceste legi aparţine epocii deschise prin observaţiile minuţioase ale lui Galilei privind mişcarea corpurilor. Din această epocă, legile încep să fie înţelese altfel, iar motivul pentru care *pot fi* înţelese altfel ţine de gândirea însăşi, nu de fenomenele pe care le descriu aceste legi. Istoria dezvoltării ştiinţifice este doar aspectul exterior al dezvoltării raţiunii.

Istoriile unei ştiinţe consemnează evenimentele care i-au pus bazele şi le interpretează deseori în funcţie de stadiul în care se găseşte ştiinţa respectivă. Geniul unui savant, colaborarea dintre specialişti, acumulările de cunoştinţe într-un domeniu, nivelul de dezvoltare culturală, tehnologică sau economică joacă în aceste istorii un rol important, câteodată decisiv. Din punct de vedere speculativ, marile descoperiri din ştiinţe nu apar însă decât ca ilustrările unor evenimente

atemporale, care țin de gândire, nicidecum de împrejurări social-culturale sau perfecționări tehnice. O mare descoperire științifică nu semnalează, din punct de vedere filosofic, decât că la nivelul gândirii s-a petrecut o transformare, o reorganizare de nivel categorial, pe care filosofia este datoare s-o evidențieze; condițiile în care s-a petrecut ea sunt secundare şi pot face obiectul unor investigații auxiliare celei propriu-zis filosofice.

Cea dintâi structură rațională a gândirii apare în figura I a silogismului ființei determinate. Mediul acestui silogism speculativ este particularitatea, majorul este universalitatea, iar minorul individualitatea. Sau, în termenii lui Hegel: „obiectul este s i l o g i s m u l a cărui mijlocire a fost realizată şi, drept urmare, a devenit identitate nemijlocită. El e deci în sine şi pentru sine un ce universal, universalitate luată nu în sensul unei comunități de proprietăți, ci ca una care străbate particularitatea şi e în aceasta individualitate nemijlocită”[190].

Pe de altă parte, figura I reapare în silogismul reflectării, în care mediul este legat de major, de universalitate. Între cele două silogisme de figura I apare o contradicție:

$$\mathbf{M_{P\rightarrow P} \parallel M_{P\rightarrow P}\text{-}U}$$

Să analizăm în continuare această contradicție.

În primul rând, remarcăm că nu este vorba despre *enunțuri contradictorii*. Mediii celor două silogisme nu sunt componente ale unor judecăți în sens clasic, ci mediază între individualitate şi universalitate, adică între concepte determinate care, toate trei, au fost, anterior, subiecte şi predicate ale judecății în sens speculativ. Avem de-a face, de fapt, în cele două silogisme, cu două tipuri de raționalitate.

În al doilea rând, *niciunul dintre cei doi medii aflați în raport de contradicție nu este o simplă noțiune comună*. Raportul clasic de contradicție este insuficient pentru a descrie contradicția care apare aici. Ba mai mult, aşa cum se va vedea, din punct de vedere conceptual şi judicativ, nu avem de-a face cu nici o contradicție.

Pentru înțelege cu ce fel de contradicție avem de-a face în această situație se impune să desfăşurăm structura fiecărui mediu al acestei

[190] G.W.F. Hegel, *Ştiința logicii*, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 713.

relații. Ceea ce se evidențiază în Tabelul I, în care, din punctul de vedere al conceptului şi din cel al judecății, $\mathbf{M_{P\to P}}$ şi $\mathbf{M_{P\to P}}$**-U** apar drept identice. Particularitatea, care constituie mediul figurii I a silogismului ființei determinate, ca şi particularitatea silogismului totalității, au traversat deja procesele denumite de noi *particularizare* (momentul conceptului) şi *particularizantă* (momentul judecății). Pe planul silogismului însă, identitatea dispare: mediul silogismului totalității este, ca să ne exprimăm astfel, mai cuprinzător decât corespondentul său din momentul ființei determinate.

Tabelul I

Conceptul	***Judecata***	***Silogismul***
U**P** (Particularizarea)	P-I ⟶ P-U ⟶ P-P (Particularizanta)	$\mathbf{M_{P\to P}}$ (Sinteza nominală) $\mathbf{M_{P\to P}}$**-U** (Sinteza aparenței)

Expresia „mai cuprinzător" pe care am folosit-o mai sus se justifică nu doar prin schimbările de poziție ale mediilor (care au loc în silogismele de figura a II-a şi a III-a ale ființei determinate, adică acele procese care precedă constituirea mediului din silogismul totalității), ci şi prin transformările corespunzătoare ale acestora la nivel categorial (adică la nivelul Logicii obiective).

Parcurgând porțiunea din cuprinsul *Ştiinței logicii* care priveşte Logica obiectivă (Teoria ființei şi Teoria esenței) cu scopul de a ne face o idee asupra materiei tratate, s-ar putea să înțelegem greşit raportul dintre Ființă şi Esență. Pericolul constă în a vedea în Logica obiectivă o simplă listă de categorii sau o succesiune de noțiuni de extremă generalitate, pe care gândirea le utilizează atunci când se angajează în procesul cunoaşterii. Greşeala nu ar fi absolută, ar putea rămâne multă vreme insesizabilă; într-un fel, Ființa, Ființa determinată, Ființa-pentru-sine, Cantitatea, Câtimea, Raportul cantitativ, Cantitatea specifică, Măsura reală, Devenirea esenței, Aparența, Esențialitățile sau determinațiile de reflectare, Temeiul, Existența, Fenomenul, Raportul esențial, Absolutul, Realitatea, Raportul absolut alcătuiesc într-adevăr o listă de categorii, ba chiar şi o succesiune. Însă ele nu reprezintă nici pe departe *doar* lista, fie şi completă, a categoriilor. Adevărata semnificație a categoriilor Logicii obiective stă, cum arătam şi mai sus, în raporturile lor.

Pe de o parte, categoriile înşirate coincid cu cele din lista kantiană, în sensul că sunt „concepte care se raportează *a priori* la obiecte”[191]. Pe de altă parte însă, raporturile lor alcătuiesc o *structură*. Această structură *nu* este schematismul transcendental kantian, adică ansamblul de condiţii formale şi pure ale *sensibilităţii*, care organizează folosirea, de către intelect, a conceptelor[192], ci *gândirea* ca atare[193].

Gândirea ca atare (nu imaginaţia, ca la Kant) este relaţionarea categoriilor Logicii obiective în momentele conceptului, judecăţii şi silogismului. În cazul de faţă, al Obiectului mecanic, relaţia categoriilor Logicii obiective produce un tip de obiectivitate în care obiectele subzistă „unul în afara celuilalt”[194]. Examinând din perspectiva Conceptului această obiectivitate, regăsim următoarea situaţie: obiectul este afirmat ca universal, dar determinat ca particular. Pe planul Logicii obiective, aceasta însemna că fiinţa obiectului este Cantitate specifică şi, în mod esenţial, ea este reflectare în sine însuşi (Absolut), ceea ce justifică afirmaţia lui Hegel că, acum, orice conexiune a obiectelor este exterioară acestora. Din perspectiva Judecăţii, corespondentul Obiectului mecanic apare în judecata necesităţii, relaţionând categoriile Logicii obiective ale Măsurii (ca subiect al judecăţii necesităţii) şi Realităţii (ca predicat al judecăţii necesităţii). Obiectul mecanic, în momentul judecăţii, este determinat ca Măsură-Realitate sau, altfel spus, fiinţa lui este Măsură, iar din punct de vedere esenţial Obiectul mecanic apare ca Realitate.

Dar atât momentul conceptului, cât şi cel al judecăţii reprezintă abordări insuficiente ale obiectului. Insuficienţa lor se datorează faptului că, în pofida descrierii complete pe care fiecare în parte o aduce obiectului, nici unul, nici celălalt dintre momente nu poate garanta adevărul descrierii. De fapt, Obiectul mecanic – în măsura în care vorbim despre el în momentele conceptului şi judecăţii – nu poate alcătui o *lume ca întreg*. Aceasta pentru că, în momentul conceptului, Obiectului mecanic îi lipseşte determinaţia individualităţii. De asemenea,

[191] *Ibidem*, p. 44.

[192] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, A, traducere de N. Bagdasar şi E. Moisuc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 172.

[193] G.W.F. Hegel, *op. cit*., p. 45.

[194] *Ibidem*, p. 711.

în momentul judecății, deşi individualitatea, universalitatea şi particularitatea stau succesiv ca predicate ale judecăților categorică, ipotetică şi disjunctivă, subiectul rămâne permanent particularitatea.

Abia prin trecerea judecății apodictice în silogismul figurii I individualitatea, particularitatea şi universalitatea permit alcătuirea, de către gândire, a unei *lumi ca întreg*. Silogismul (*der Schluss*) figurii I reprezintă o *închidere* a procesului pe care l-a deschis particularizarea. Judecata necesității (particularizanta) şi particularizarea sunt adevărate numai în cadrul acestei închideri. Căci adevărul nu înseamnă, pentru Hegel, corespondența dintre propoziții şi diferite stări de fapt la care ele se referă, ci recuperarea treptată, în procesul gândirii, a universalității, particularității şi individualității. Acest înțeles dat silogismului justifică înțelesul nu doar de mijlocitor, ci şi de mediu ambiant pe care termenul mediu al silogismului speculativ îl are. Mai precis, mediul silogismului speculativ este un mediu al unor raporturi intercategoriale din perspectiva Logicii obiective şi totalitatea raporturilor conceptelor determinate din perspectiva Logicii subiective.

Aşadar, mediul silogismului calitativ al figurii I ($\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$) restructurează raporturile intercategoriale de tip conceptual şi judicativ stabilite în cadrul proceselor denumite de noi particularizare şi particularizantă. Categoriile Logicii obiective îşi modifică apoi raporturile, succesiv, în silogismele figurii a II-a şi a III-a. Mediul figurii I a silogismului reflectării conferă astfel, iarăşi, particularității, poziția privilegiată în silogism. Deoarece individualitatea şi universalitatea au fost anterior, la rândul lor, medii în silogismul calitativ, conceptele determinate ale noului silogism nu mai sunt identice din punct de vedere categorial cu cele din silogismul calitativ. În cazul avut în vedere aici particularitatea (mediul silogismului) este ea însăşi determinată universal: $\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$-**U**.

Totuşi, din punct de vedere conceptual şi judicativ, între mediul figurii I a ființei determinate ($\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$) şi mediul figurii I a reflectării ($\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$-**U**) nu putem sesiza vreo deosebire; structura categorială a gândirii, întrucât structura ei este de Concept sau de Judecată, nu ne permite acest lucru.

Contradicția dintre cei doi medii se referă, aşadar, la relația dintre două structuri categoriale. Ambele au aceeaşi formă (sunt silogisme

speculative de figura I), dar asemănarea lor se mărgineşte doar la această identitate formală. Nepotrivirea structurală a lumii gândită ca mecanism în conformitate cu silogismul figurii I a fiinţei determinate cu cea a lumii gândită ca mecanism conform silogismului figurii I a reflectării nu va putea fi rezolvată prin apel la Concept şi Judecată; aceste momente nu-i pot furniza gândirii raţionale decât cel mult o varietate de paradoxuri, nu soluţii.

Manifestarea nepotrivirii structurale a celor două tipuri de raţionalitate, a discordanţei lor, este denumită Proces mecanic de Hegel. Procesul mecanic surprinde trecerea de la lumea monadică dată de mediul $\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$, la mecanismul absolut al mediului $\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$**-U**[195]. Ca şi în cazul Obiectului mecanic, unde nu aveam de-a face cu obiectele în sensul fizicii, nu trebuie să credem prin Procesul mecanic se iau ca teme de studiu interacţiunile dintre obiectele fizice. De fapt, Procesul mecanic, aşa cum ne dăm seama urmărind expunerea hegeliană, descrie reconfigurările categoriale (o traiectorie circulară din punct de vedere formal) care conduc de la $\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$ la $\mathbf{M_{P\rightarrow P}}$**-U**. Acestea nu mai ţin de Concept sau de Judecată, ci sunt tot silogisme, configuraţii raţionale ale gândirii. Referinţele lui Hegel la sistemul solar şi la structura societăţii sunt numai *ilustrări* ale Procesului mecanic.

II.4.3. OBIECTUL CHIMIC

Hegel aduce unele precizări cu privire la înţelesul dat, în primă instanţă acestui tip de obiect: „o totalitate de sine stătătoare în general, un obiect reflectat în sine, care e deci distinct de modul său de a fi reflectat în afară, este o bază indiferentă, este individul care încă nu e determinat ca diferit; şi persoana este mai întâi o astfel de bază care nu se raportează decât la sine”[196].

Desigur că, descriind Obiectul chimic, Hegel nu putea să ţină cont decât de chimia vremii sale, ceea ce era valabil şi în cazul fizicii. Dar,

[195] Cf. *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, Partea I – *Logica*, ed. cit., § 198, p. 314.
[196] *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 729.

ca şi în acel caz, nu trebuie să considerăm că Obiectul chimic este vreunul dintre elementele chimice cunoscute pe vremea filosofului sau compoziţiile substanţelor chimice. *Ştiinţa logicii* nu-şi propune să îmbunătăţească cercetările din domeniul fizicii sau chimiei, ci să înţeleagă gândirea, care este capabilă să creeze ştiinţe precum fizica sau chimia. Obiectul chimic este acum, pentru noi, ca şi cel mecanic, o structură categorială raţională, al cărui mediu este dat de silogismul figurii a II-a a fiinţei determinate. Acesta, analog celui de figura I, este în contradicţie cu mediul figurii a II-a a reflectării:

$$\mathbf{M_{I\to I}} \parallel \mathbf{U\text{-}M_{I\to I}}$$

Această contradicţie este formulată de Hegel în termenii următori: „Obiectul chimic, care e astfel contradicţia nemijlocitului său mod-afirmat şi a conceptului său individual imanent, este o t e n d i n ţ ă de a-şi suprima modul-determinat al fiinţei sale determinate şi de a conferi existenţă totalităţii obiective a conceptului”[197].

Pe planul Conceptului, celor doi medii ai silogismelor speculative considerate aici le corespunde individualizarea (P**I**), iar pe planul Judecăţii, individualizanta (I-U → I-P → I-I), ceea ce se poate vedea şi în Tabelul II.

Tabelul II

Conceptul	***Judecata***	***Silogismul***
P**I** (Individualizarea)	I-U → I-P → I-I (Individualizanta)	$\mathbf{M_{I\to I}}$ (Sinteza proprietăţilor) $\mathbf{U\text{-}M_{I\to I}}$ (Sinteza experienţei)

Lumea ca întreg a Obiectului chimic poate fi descrisă analog celei a Obiectului mecanic. Obiectul chimic, spre deosebire de cel mecanic, arată Hegel, manifestă afinitate, tendinţa de a intra într-o comunitate exterioară[198]. În momentul conceptului, Obiectul chimic este afirmat ca particular, determinat însă ca individual. Pe planul Logicii obiective aceasta înseamnă că fiinţa lui este Cantitatea şi esenţa sa este determinată ca Fenomen. Ca Judecată, Obiectului chimic îi revine individualizanta,

[197] *Ibidem*, p. 730.
[198] *Ibidem*.

în care subiectul este individualitatea, iar predicatul este, succesiv, universalitatea (judecata pozitivă), particularitatea (judecata negativă) şi individualitatea (judecata infinită). Astfel, sunt relaționate în judecată Cantitatea şi Fenomenul.

Din punct de vedere conceptual şi judicativ, între $\mathbf{M_{I\to I}}$ şi $\mathbf{U\text{-}M_{I\to I}}$ nu avem de-a face cu nici un fel de deosebire. Însă, din punct de vedere rațional, ca şi în cazul Obiectului mecanic, întâlnim aici Procesul chimic.

II.4.4. OBIECTUL TELEOLOGIC

Contradicția care apare în cadrul Obiectului teleologic se deosebeşte de cele ale Obiectului mecanic şi Obiectului chimic. Mediul figurii a III-a a ființei determinate se constituie asemănător cu cele ale figurii I şi a II-a. La nivel conceptual şi judicativ avem, ca antecedente ale sale, universalizarea şi, respectiv, universalizanta, cu structurile lor categoriale furnizate de Logica obiectivă (vezi Tabelul III). În cazul figurii a III-a a reflectării se petrece ceva aparte: universalul ocupă acum poziția termenului mediu; dar extremii sunt, de asemenea, medii, fiecare ocupând deja această poziție. În Obiectul mecanic şi în cel chimic, universalul era major, dând o determinație în plus minorului (particularul şi individualul), după regula amintită de Hegel în teoria sa a judecății. În cazul figurii a III-a a silogismului reflectării, universalul este nu mai este major, ci mediu.

Semnificația speculativă a ocupării poziției mediului de către universal este esențială. Cu Obiectul teleologic Obiectivitatea devine pe deplin rațională, căpătând, ca şi în momentele conceptului şi judecății, *totalitatea* determinațiilor. Acesta era, de altfel, *scopul* procesului gândirii raționale. Rațiunea, în sensul elevat pe care îl are în filosofia lui Hegel, nu este doar intim legată de noțiunea comună de scop, ea *este scopul* oricărei cunoaşteri[199]. Orice cunoaştere poate fi denumită

[199] Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiințelor filosofice*, Partea I – *Logica*, ed. cit., § 204, p. 318: „Conceptul de scop (…) este numit, pe drept, *concept* al *rațiunii* şi pus în opoziție cu universalul abstract al intelectului, care se raportează la particular,

în toată puterea cuvântului cunoaştere doar în măsura în care în ea se realizează raţiunea.

O altă consecinţă a faptului că în acest silogism speculativ mediul este universal este distincţia dintre un scop exterior şi unul interior. Scopul exterior redă, ca şi în cazul Obiectului mecanic sau al celui chimic, constituirea unei lumi (în acest caz gândită ca având la bază noţiunea de scop), a cărei structură categorială, deşi diferită de cele ale Mecanismului şi Chimismului, nu este, în fond, decât tot o lume, ca şi celelalte. În cazul scopului interior avem de-a face cu ceva nou: *închiderea* procesului Obiectivităţii, adică recuperarea integrală a structurii raţiunii, distribuită anterior în Procesul mecanic, în cel chimic şi în cel teleologic. Pe planul Silogismului se petrece acum evenimentul analog celor care, din punctul de vedere al Conceptului a fost denumit de noi totalizare, iar pe planul Judecăţii a primit numele de totalizantă. Din perspectiva scopului interior, lumea fizică, cea chimică, cea biologică, tot ceea ce, în general, este considerat sub aspect sistematic, ca un întreg funcţionând după legi specifice, nu este altceva decât raţiunea într-una dintre configuraţiile sale.

Contradicţia dintre mediul figurii a III-a a fiinţei determinate şi mediul figurii a III-a a reflectării este:

$$\mathbf{M_{U\to U} \parallel I\text{-}M_{U\to U}\text{-}P}$$

Formulată în termenii lui Hegel, această contradicţie este cea dintre legătura care se face între „principiul teleologic şi conceptul unui intelect exterior lumii”[200] (scop exterior) şi Obiectul constituit ca „natura pentru sine ca (…) un întreg care pentru conceptul său nu are nevoie de altceva, totalitate ce nu se găseşte în scop şi în intelectul extracosmic conexat cu el”[201]. Nouă, azi, acest din urmă Obiect ne este mai familiar decât le era contemporanilor lui

---

numai *subsumându-l*, fără a-l avea în el însuşi”. Subsumarea de către universal a particularului, pe care o operează intelectul, a avut deja loc în cadrul procesului pe care-l descrie universalizanta (judecata reflectării). În silogismul reflectării, expresie raţională a scopului, particularul nu mai este subsumat, ci se găseşte deja integrat în mediul acestui silogism ($\mathbf{M_{U\to U}}$).

[200] *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 736.

[201] *Ibidem*, p. 737.

Hegel, pentru care apărea, dimpotrivă, drept un mod revoluționar de a gândi. Dar, așa cum, la vremea aceea, modalitatea prin care un intelect exterior lumii putea fi conexat de aceasta stârnea multe nedumeriri, în zilele noastre cosmologia se confruntă cu probleme la fel de greu de soluționat, cum ar fi, de pildă, cele legate de așa-numitul „principiu antropic".

Tabelul III

Conceptul	***Judecata***	***Silogismul***
IU (Universalizarea)	U-I → U-P → U-U (Universalizanta)	$\mathbf{M}_{U\to U}$ (Sinteza explicativă) **I-$\mathbf{M}_{U\to U}$-P** (Sinteza reintegrării)

Pentru Hegel, din perspectiva rațiunii nu se pune problema de a tranșa în favoarea unuia dintre cele două tipuri de scop. Această decizie poate preocupa gândirea aflată în momentul Conceptului sau în cel al Judecății. În aceste momente putem ridica problema opțiunii deoarece nu distingem caracterul rațional al ambelor moduri de a vedea Obiectul teleologic.

Cu Obiectul teleologic rațiunea se deschide către Idee. Cele trei momente ale Ideii (Viața, Ideea cunoașterii și Ideea absolută) sunt, ca și în cazul Obiectivității, o reparcurgere a traiectoriei prescrise individualității, particularității și universalității (de acum determinate rațional) de către cele trei figuri silogistice speculative.

II.4.5. CONCLUZII

Mecanismul, Chimismul și Teleologia alcătuiesc momentele *Obiectivității*, adică ale gândirii care se afirmă ca determinantă pentru obiect sau, pe scurt, Rațiunii. În orizontul Obiectivității categoriile Logicii obiective s-au dovedit a fi mai mult decât instrumente conceptuale cu ajutorul cărora investigăm ceea ce se numește câteodată lumea exterioară, independentă de subiectul cunoscător. Aceste categorii alcătuiesc structuri care, pentru gândire, sunt ale lumii înseși, nu-i sunt impuse din exterior pentru a o modela după un tipar preexistent.

Eşafodajul categorial al lumii nu se alcătuieşte în mod arbitrar, deoarece este rezultatul unui proces de constituire al Subiectivității însăşi. Ca atare, el nu rămâne neschimbat; dimpotrivă, suferă necontenit numeroase transformări.

Pentru gândirea aflată în momentele Conceptului sau Judecății, adică pentru gândirea care nu este suficient de dezvoltată încât să livreze cunoaşterii o lume ca întreg, contradicțiile care apar pe planul Rațiunii nici nu-şi dezvăluie adevăratele dimensiuni. Din perspectiva Conceptului sau a Judecății, mediii speculativi ai ființei determinate şi reflectării din cele trei figuri silogistice recunoscute de Hegel (figurile aristotelice) nu pot fi distinşi ca atare. Pur şi simplu pentru că atât Conceptul, cât şi Judecata nu ating complexitatea Silogismului în relaționarea categoriilor Logicii obiective. În momentul Conceptului putem distinge modul afirmat de modul determinat, în momentul judecății subiectul şi predicatul, dar nu putem din principiu constitui un mediu decât în momentul Silogismului. De aceea gândirea structurată sub forma Conceptului sau Judecății, aflată în fața unor antinomii sau paradoxuri (cele relevate de Kant erau, de altfel, numai câteva dintre antinomiile pe care Rațiunea le produce), tinde să renunțe la înaintarea pe un teritoriu pe care-l resimte ca fiind din ce în ce mai nefamiliar.

Deşi mai puțin complexe decât Silogismul, nici Conceptul şi nici Judecata nu sunt neglijabile în procesul dezvoltării raționale, aşa cum îl înțelege Hegel. Cei trei medii ai silogismului ființei determinate devin medii abia după realizarea judecății conceptului (totalizanta). Altminteri, cele trei figuri silogistice ar fi simple scheme, iar schemele nu justifică prin nimic pretenția că redau structura Obiectului mecanic, chimic sau teleologic. O complexitate silogistică goală întâlnim totuşi în cazul figurii a IV-a silogistice – asupra căreia nu ne-am oprit în acest subcapitol, dar care nu merită să fie neglijată, mai ales că ea este cea care dă rațiunii, astăzi, sensul cel mai comun – în care universalitatea nu mai este decât o identitate abstractă, o uniformizare a celor trei concepte determinate.

Înțelesul hegelian al Rațiunii, în care Mecanismul, Chimismul şi Teleologia apar ca momente ale unei dezvoltări categoriale nu a fost,

deseori, preluat cum se cuvine, atunci când a fost criticat pe baza rezultatelor înregistrate de cercetarea ştiinţifică ulterioară. În principal trebuie reamintit aici faptul că cercetările ştiinţifice, fie ele din domeniul fizicii, al chimiei sau biologiei, fie din discipline care pe vremea lui Hegel nici nu apăruseră (cum ar fi psihologia sau sociologia) nu au ca obiect de studiu gândirea şi raporturile intercategoriale şi că ele îşi încheie misiunea exact acolo unde demersul filosofic începe, ca şi faptul, la fel de important, că rezultatele cercetărilor ştiinţifice aduc mereu modificări la nivelul categoriilor Logicii obiective. Nu i se poate reproşa lui Hegel că a pornit, în această parte a *Ştiinţei logicii*, de la o listă de categorii care reflectă, în general, starea ştiinţelor de pe vremea lui Napoleon. Orice filosof, din orice epocă, a fost silit să procedeze la fel, unii filosofi fiind chiar siliţi să se dedice ani de-a rândul cercetărilor ştiinţifice şi să renunţe treptat la ambiţiile sistematice. În schimb, în perioada post-hegeliană, s-a întâmplat tot mai des invers: ca oamenii de ştiinţă, intuind implicaţiile transdisciplinare ale investigaţiilor de specialitate, să încerce integrarea lor în pseudo-sisteme filosofice.

Unul dintre cele mai frecvente reproşuri care i s-au adus lui Hegel, reproş care a dat oarecare greutate pseudo-sistemelor filosofice care l-au concurat şi care au proliferat în secolele XIX şi XX a fost acela de a fi susţinut că lumea materială îşi are originea în Idee. El dovedeşte însă o neînţelegere totală a filosofiei hegeliene. Lumea, ca Obiect mecanic, chimic sau teleologic, este, de fiecare dată, o *structură categorială*, un întreg raţional. Materia este însă o simplă categorie care, oricum ar fi concepută, de una singură rămâne foarte departe de orice întreg raţional, neputând oricum alcătui o autentică lume. O lume strict *materială* – fie că-şi are, fie că nu-şi are originea în Idee – este o viziune asupra lumii care se caracterizează prin precaritatea ei.

III. CÂTEVA APLICAȚII SISTEMATICE

III.1. ADEVĂR ŞI RAŢIUNE ÎN ISTORIA FILOSOFIEI LA HEGEL

III.1.1. ACTUALITATEA GÂNDIRII HEGELIENE

Hegel şi-a încheiat ultimul curs de istoria filosofiei pe care a mai apucat să-l predea, la 26 martie 1830, cu, la acea vreme, contribuţii „de ultimă oră": filosofia lui Schelling, fostul său coleg de şcoală, precum şi schiţa propriei filosofii, văzută ca *rezultat* al întregii expuneri făcute. Au trecut de atunci aproape două veacuri. Lumea însăşi, nu numai filosofia, s-a schimbat foarte mult; i-ar fi, poate, acum, foarte nefamiliară unui om al acelor vremuri. Dar şi noi avem nevoie de un efort considerabil pentru a ne transpune afectiv şi intelectual în împrejurările de atunci. Ce mai putem aşadar să deprindem – şi mai merită să o facem – de la un învăţat de demult, de care ne despart atâtea? Mai are mesajul lui şi o altă dimensiune decât cea de arhivă, muzeală? Mai este ceva *viu* (cum îi plăcea chiar lui Hegel să se exprime) în această reconstrucţie a trecutului filosofic care, la rândul ei, face parte, pentru noi, din trecut?

Acestea sunt întrebările care prilejuiesc rândurile de mai jos. Ar fi de dorit ca răspunsurile să fie la fel de tăioase pe cât sunt întrebările. Căci avem nevoie şi azi, ca întotdeauna, de judecăţi ascuţite, anume făcute ca să ne susţină opţiunile care, de cele mai multe ori, sunt anterioare acestora. Experienţa celor aproape două veacuri care au trecut de când Hegel îşi încheia lecţiile la Berlin ne avertizează o dată în plus în privinţa greutăţilor de a izola convingerile care funcţionează în gândirea noastră ca prejudecăţi. Mai degrabă avem tendinţa să pornim de la ele ca de la evidenţe. Atâtea şi atâtea opinii ni se înfăţişează o dată cu propriile lor certitudini, încât ceea ce ne rămâne de făcut nu este decât să alegem, şi să fim consecvenţi odată ce am făcut-o. Înclinaţiile, educaţia primită, autoritatea pe care o au asupra noastră ideile ce ne-au fost inoculate printre cunoştinţele culturii elementare oferite de şcoală dau alegerii noastre o notă de firesc, împiedicându-ne

s-o supunem îndoielii examinatoare. Ne dăm totuşi seama câteodată că asemenea dispoziţie nu favorizează discernământul filosofic, ci ocroteşte şi întăreşte certitudinile pe care le aveam deja. Paradoxal, cerinţa preciziei ne poate pune uneori în faţa unei imagini superficiale, care ni se pare convenabilă numai fiindcă se potriveşte cu aşteptările noastre.

Filosofia, în înţelesul ei cel mai propriu, a recomandat mereu o atitudine precaută faţă de aceste aşteptări înşelătoare. Începând de la Kant, mai trebuie adăugat că atitudinea precaută a suferit o extindere asupra filosofiei înseşi, asupra pretenţiilor ei şi mijloacelor de a le satisface. O anumită neîncredere pluteşte şi deasupra rezultatelor reflecţiei filosofice. Până la urmă însă, aceasta nu este un neajuns, ci semnul autocunoaşterii. Saltului în necunoscut îi este preferată o înaintare cât mai atent pregătită, în care paşii făcuţi către adevăr să aibă o solidă justificare.

Adesea, fireasca prudenţă se transformă totuşi într-o veritabilă suspiciune care, în momentele ei culminante, devine chiar adversitate faţă de filosofie. Faţă de alte domenii ale culturii umane, în sensul cel mai larg pe care îl poate avea cultura, filosofia oferă azi un spectacol straniu: produse care ţin în mod explicit de ea sunt îi sunt orientate împotrivă, prezentate ca argumente ultime *contra* demersului filosofic. Hegel şi-a desfăşurat activitatea într-un moment în care acest proces abia fusese iniţiat. El l-a sesizat şi a acţionat pentru a-l stăvili, deşi filosofia mai depozita încă destulă demnitate încât să se poată spera că va depăşi lesne dificultăţile; astăzi i-ar fi probabil mult mai greu s-o facă. Oricum, întreaga lui operă poate fi considerată o mărturie în favoarea filosofiei, văzută atât ca *domeniu* distinct al culturii, capabil să ofere propriile valori întregului din care face parte, cât şi ca *activitate profesională* reglementată de aceste valori.

Prinse în acest context, întrebările de mai sus capătă nota actualităţii, dacă trebuie numaidecât să fim actuali. O istorie a filosofiei este o evaluare a filosofiei ca prezenţă incontestabilă de-a lungul istoriei, cât şi a concepţiei filosofice care a realizat-o. Istoria filosofiei poate sprijini o concepţie filosofică sau, dimpotrivă, aceasta poate reconstitui „adevărata" istorie a filosofiei. Opinia lui Hegel este că între cele două nu există, de fapt, o deosebire. Noi trebuie să vedem cum se susţine ideea sa, ceea ce are consecinţe importante şi azi, indiferent cât de

mult se deosebeşte epoca noastră de cea în care opinia a fost formulată. Oricum, dincolo de orice dispută, lui Hegel i se datorează prima „tratare filosofică a istoriei filosofiei" şi, din acest motiv el este considerat fondatorul disciplinei istoriei filosofiei aşa cum o cunoaştem azi[1].

III.1.2. IDEEA DE ISTORIE A FILOSOFIEI LA HEGEL

De fapt, identitatea dintre istoria filosofiei şi concepția filosofică (care devine de fapt, cu această ocazie, sistemul însuşi al filosofiei) nu este *dată* din capul locului nici la Hegel, ci este *consecința* unor evenimente care s-au petrecut în conştiința care constată identitatea, pentru ca apoi s-o şi expună în forma pe care noi o avem dinainte. Această expunere este, aşadar, o *autoexpunere.* Tratând istoria filosofiei, conştiința se tratează pe sine însăşi, nu prezintă nişte fapte lipsite de legătură cu propriile sale condiții. Cu alte cuvinte, a înfățişa, de exemplu, filosofia lui Platon, înseamnă, simultan şi în egală măsură, a rememora gândirea acestuia şi a-i înscrie gândirea în cercul semnificațiilor conştiinței care operează acest lucru. Un asemenea punct de vedere ar putea da impresia, azi, că încalcă cerințele obiectivității: a proceda ştiințific nu înseamnă oare a elimina propriile condiții din examinarea faptului observat? Nu ar trebui să ne îndreptăm către „Platon însuşi" în loc să amestecăm în studiul nostru propriile condiții?

Răspunsul lui Hegel este că tocmai această cerință a purificării de orice dimensiune subiectivă ne poate conduce la o înțelegere greşită a filosofiilor pe care le vizăm. În acest caz noi *postulăm* obiectivitatea. A gândi pornind de la postulate nu înseamnă a gândi incorect, ci a te plasa *sub* linia orizontului filosofiei, formulând pretenția unui punct de observație privilegiat, din care evenimentele s-ar putea lăsa judecate „fără părtinire, aşa cum au fost" şi în care cu toții ne-am putea instala cu uşurință, dacă nu cumva suntem deja acolo. Însă, arată Hegel, „Orice filosofie este filosofie a epocii sale; ea este o verigă în lanțul întreg al dezvoltării spirituale. În consecință, ea poate satisface numai

[1] Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001, p. 34.

interesele care convin epocii sale”[2]. Pretenția noastră de a ne fi plasat la locul potrivit pentru a urmări spectacolul dezvoltării ideii care se gândeşte pe sine se dovedeşte aşadar iluzorie: privirea noastră nu străbate astfel mai departe de propriul nostru context. Suntem prinşi într-o structură în mişcare, având totodată impresia că ne aflăm în punctul fix căutat.

Există o cale de a depăşi această situație? Şi, înainte de aceasta, mai ales: ce sens are depăşirea însăşi?

După părerea lui Hegel, sensul este unul *logic*: „afirm deci că succesiunea sistemelor filosofice este aceeaşi ca şi succesiunea determinațiilor conceptuale ale ideii în derivarea lor logică. Afirm că, dacă curățim conceptele fundamentale ale sistemelor care apar în istoria filosofiei de tot ce se referă la elaborarea lor exterioară, la aplicarea lor la particular etc., obținem diferitele trepte ale însăşi determinării ideii în conceptul ei logic. Invers: dacă luăm progresul logic pentru sine, avem în el progresul fenomenelor istorice conform principalelor momente ale acestuia”[3]. Pentru a înțelege cum se cuvine aceste cuvinte trebuie mai întâi să constatăm că *logicul*, la Hegel, nu este un îndreptar al gândirii corecte, aşa cum este considerat îndeobşte azi. „Derivarea logică” despre care e vorba aici nu este echivalentă cu utilizarea unei scheme, *aplicarea* unui model abstract la o realitate concretă. În acest înțeles, ceva este *abstract* deoarece este lipsit de intuiții, constituit exclusiv în gândire, în vreme ce *concretul* desemnează prezența unor elemente sensibile, pe care schema abstractă le organizează, conferindu-le adevărul, care este proprietatea sa, şi transformându-le astfel în cunoaştere. O schemă a gândirii, entitate abstractă, nu este adevărată ca atare, ce-i drept, însă numai prin reducerea stării de fapt la schemă putem descoperi adevărul. În acest fel, între abstract şi concret persistă o ruptură, pe care Hegel o consideră inacceptabilă: „Când adevărul este abstract, atunci el nu e adevărat”[4]. Separarea gândirii *abstracte* de intuiția *concretă* nu este decât expresia momentană unei trăsături definitorii a spiritului: „Spiritul este dedublare, înstrăinare, dar spre a

[2] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roşca, ediție îngrijită de Dragoş Popescu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005, p. 42.

[3] *Ibidem*, p. 30.

[4] *Ibidem*, p. 26.

putea să se găsească pe sine însuşi, spre a putea să vină la sine însuşi”[5]. Revenit la sine însuşi, spiritul este *liber*, absolut liber. Întreaga lui traiectorie prin ipostazele dedublării are ca finalitate libertatea, iar aceasta se realizează *numai* în gândire. Perspectiva aceasta răstoarnă sensurile comune ale abstractului şi concretului. „Abstract” înseamnă nedezvoltat, înstrăinat în intuiţii, sentimente, interese, scopuri, toate exterioare gândirii, în timp ce „concretă” este reunirea opoziţiilor succesive în care s-a aflat spiritul, gândirea pură[6].

S-a afirmat adesea că filosofia lui Hegel este un imens efort de a înţelege istoria. Mai precis, efortul lui Hegel se îndreaptă către înţelegerea posibilităţii libertăţii într-o lume istorică[7]. Libertatea are sens numai pe planul spiritului. Spiritul realizat nu mai este istoric, ci logic. Logica este „împărăţie a gândului pur. A c e a s t ă î m p ă r ă ţ i e e s t e a d e v ă r u l a ş a c u m e s t e e l î n ş i p e n t r u s i n e , f ă r ă î n v e l i ş”[8]. *Istoria este inevitabilă, dar adevărul nu este istoric.* Pentru o conştiinţă individuală, care trăieşte aici şi acum, adică în condiţii istorice pe care nu şi le-a ales singură, dar la care aderă în mod firesc, natural, este incomod să fie constrânsă a accepta că vasta extensie temporală prin care spiritul ajunge să se realizeze se împlineşte în sine însăşi. E ceva asemănător cu repulsia pe care o simţim faţă de distanţele astronomice, înţelegând totuşi că universul este aşa cum este *cu* această condiţie.

---

[5] *Ibidem*, p. 25.

[6] Într-o scurtă schiţă redactată pe când era profesor la Berlin, Hegel se exprimă foarte clar: „Cine gândeşte abstract? Omul necultivat, nu cel cultivat” (*Wer denkt abstrakt?*, în: *Studienausgabe in 3 Bände*, Ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Karl Löwith und Manfred Riedel, Band I, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1968, p. 78). Aceasta este o expunere „populară” a filosofului cu privire la sensul termenului de „abstract”, care precizează cu ajutorul unor exemple din viaţa de zi cu zi sensul pe care i-l dă. Trebuie să amintim că, uneori, Hegel foloseşte cuvântul şi cu sensul obişnuit, de „mânuire a conceptelor lipsite de substrat sensibil” (cf. *Ştiinţa logicii*, trad. de D.D. Roşca, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966, p. 41), dar are în vedere, în acest caz, doar exersarea, formarea, „latura negativă” a activităţii gândirii, nu scopul său, care este concretul.

[7] Al. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Editions Gallimard, Paris, 1985, p. 365.

[8] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966, p. 32.

Dar conştiinţei îi e proprie activitatea de a se cultiva, de a trece succesiv prin diferite forme, proces complicat pe care trebuie să-l înţeleagă în toată amploarea sa şi prin care Hegel arată că gândirea „devine forţă inconştientă care cuprinde în forme raţionale diversitatea cunoştinţelor şi ştiinţelor, prinzând şi reţinând ceea ce e esenţial în ele, îndepărtând coaja exterioară şi degajând din ele logicul”[9]. Erudiţia, colecţionarea de detalii nesemnificative ori suprainterpretarea unor mărturii îndoielnice, toate acestea nu sunt scopuri ale efortului de cultivare a conştiinţei. Evoluţia spiritului se oglindeşte în propria evoluţie a conştiinţei; trebuie surprinse momentele în care cele două intră în contact. Aceste conjuncţii vor fi prezente *a priori* şi în istoria filosofiei: „fiecare filosofie a fost necesară, şi mai este; deci nici una nu a pierit, ci sunt toate păstrate afirmativ în filosofie ca momente ale unui întreg”[10]. Nici o filosofie nu a pierit, nici una „nu a fost infirmată”… aceasta nu înseamnă oare consfinţirea opiniei după care filosofia nu izbuteşte să progreseze, teritoriul ei fiind un fel de *no man's land,* îndelung disputat, dar niciodată adjudecat?

De fapt, ni se propune o susţinere tocmai a opiniei contrare: fiecare experienţă a gândirii îi este necesară conştiinţei, nici o experienţă anume nefiind totuşi suficientă. Experienţa conştiinţei este distinctă de un simplu *experiment.* Conştiinţa nu poate imita, faţă de sine, punerea în scenă ideală a ştiinţei experimentale: fiind întrunite condiţiile X_1, X_2, … X_n, are loc fenomenul F. Aparent obiectivă prin faptul că este neutră, o asemenea dispoziţie se limitează să înregistreze fapte faţă de care rămâne în exterior. În consecinţă, neutralitatea nu este decât incapacitate de a pătrunde în propria dimensiune, în care observaţia şi experimentul nu alcătuiesc decât o latură.

Conştiinţa este implicată, ea însăşi este fenomenul. În ipostaza scepticismului, de exemplu, conştiinţa nu doar verifică valabilitatea unui anumit argument împotriva dogmaticilor, nu se străduieşte numai să-l perfecţioneze, ci se *identifică* cu atitudinea sceptică, *este* acest tip de conştiinţă, mai precis o „conştiinţă c u l t i v a t ă, în ochii căreia nu numai fiinţa sensibilă nu este adevărată, ci nici cea gândită; o conştiinţă care ştie apoi să-şi dea sieşi seamă despre nimicnicia a ceea

[9] *Ibidem*, p. 41.
[10] *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 36.

ce este afirmat ca adevăr şi esenţă; în sfârşit, o conştiinţă formată aşa încât să recunoască nu numai că este neadevărat cutare ori cutare ce sensibil sau gândit, dar în general că totul este neadevărat”[11]. Aşadar, scepticismul nu este o simplă atitudine rezervată ci, mai degrabă opusul acesteia: „când cineva vrea cu orice preţ să fie sceptic, nu poate fi înfrânt”[12]. Această dispoziţie radicală înseamnă izolarea într-o individualitate complet opacă şi impenetrabilă în toate sensurile: „din nimicnicie nimeni nu poate fi alungat afară”[13]; numai că, întrucât conştiinţa sceptică nu are drept scop propria autosuspendare, ea va integra atitudinea negativă ca un moment al său, şi în acest sens ea este cultivată. Este capabilă să evite propria disoluţie şi să conserve totodată negativitatea care o caracterizează. Simpla neîncredere faţă de gândirea proprie, faţă de datele simţurilor sau faţă de însăşi posibilitatea de a afla adevărul nu ar însemna nimic dacă nu ar fi echilibrată de eventualitatea completei anihilări. Ambele laturi conferă conştiinţei sceptice o solidă certitudine de sine[14].

Experienţa scepticismului face parte din conţinutul pe care şi-l oferă gândirea; în acest caz, din punct de vedere logic, avem de-a face cu „contradicţia care se suprimă complet pe ea însăşi”[15], din punct de vedere istoric cu afirmarea conştiinţei individuale. Aceste evenimente nu pot fi reproduse, precum o reacţie chimică, ori de câte ori dispunem de ingredientele necesare, ci trebuie î n ţ e l e s e. Nu pot fi nici ignorate, ele constituind însăşi substanţa filosofiei. Nu sunt reductibile unele la altele. De fiecare dată, conştiinţa se angajează într-o nouă experienţă fără a o repeta pe cea anterioară. Chiar iluzia de a restaura, într-o configuraţie ulterioară, o experienţă încheiată, poate fi la rândul său un tip de experienţă. Hegel citează în acest sens epoca Renaşterii, scepticismul şi platonismul postkantian etc., arătând totodată că din punct de vedere filosofic aceste restaurări ale unui principiu ce ţine de trecut sunt sterile[16].

---

[11] *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, trad. de D.D. Roşca, ediţie îngrijită de Dragoş Popescu, Editura Academiei, Bucureşti, în curs de apariţie, p. 85-86.

[12] *Ibidem*, p. 83.

[13] *Ibidem*, p. 83.

[14] *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, ed. cit., p. 84.

[15] *Ibidem*, p. 115.

[16] *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 43.

Experienţa completă a conştiinţei poartă numele de *cunoaştere absolută* (*absolute Wissen*). Deşi nimic nu e cunoscut dacă nu e în experienţă[17], totuşi cunoaşterea absolută nu este o sumă a cunoştinţelor sau – mod de a o vedea şi mai inadecvat – clarviziune profetică, atotcunoaştere autoproclamată, ci pur şi simplu *certitudinea nemijlocitului* accesibilă oricui, însoţită de cunoaşterea negativului ei înseşi, a propriei limite[18]. Natura şi istoria sunt limitele despre care este vorba aici. Din perspectiva cunoaşterii absolute, cea din urmă apare ca „o mişcare leneşă (*träge*), şi o succesiune a formelor spirituale, o galerie de imagini"[19]. Numai că aceste imagini, aceste forme succesive nu sunt ceva străin de Spirit, ci interiorul său, în care experienţa se păstrează transpusă pe o altă treaptă.

Hegel este cel care afirmă pentru prima oară nevoia ca filosofiile pe care le studiem să fie prezentate în conformitate cu propriul lor concept. Apariţia unei asemenea cerinţe nu poate fi înţeleasă corect fără ideea unei conştiinţe aflate în evoluţie. Unei conştiinţe fixe, generice, precum cea kantiană, nu îi este discernabil „propriul concept" al unei filosofii. În calitate de *cognitio ex principiis*, pentru Kant filosofia nu poate fi *învăţată*, în sensul formării capacităţii de a reţine şi reproduce componente ale anumitor sisteme apărute de-a lungul vremii (*cognitio ex datis*)[20]. Învăţătura acumulată în acest mod este comparată de Kant cu o mască; sub ea, omul viu va întâmpina dificultăţi ori de câte ori i se va cere să judece folosindu-şi propria facultate creatoare. Aşadar, pentru Kant, istoria filosofiei nu prezintă interes teoretic: este o sumă de cunoştinţe primite din afară.

Totuşi, facultatea creatoare la care se referă Kant – care este, trebuie să o spunem, raţiunea – s-a exercitat întotdeauna destul de aproximativ şi în raport cu propriul său *conceptus cosmicus*[21], idealul raţional. Filosofii în carne şi oase au rămas mereu nişte „artişti ai raţiunii"; ei

[17] Idem, *Fenomenologia spiritului,* trad. de Virgil Bogdan, Editura IRI, Bucureşti, 1995, p. 459.
[18] *Ibidem*, p. 463.
[19] *Ibidem*, p. 464.
[20] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. N. Bagdasar şi E. Moisuc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 620.
[21] *Ibidem*, p. 622.

nu-şi merită în totalitate numele. În schimb, Kant arată că ne putem reprezenta şi „un dascăl în ideal, care îi porneşte pe toţi aceştia, îi foloseşte ca instrumente, pentru a promova scopurile esenţiale ale raţiunii omeneşti. Numai pe acesta ar trebui să-l numim filosof; dar cum el nu se întâlneşte nicăieri, pe când Ideea legislaţiei lui se găseşte pretutindeni în orice raţiune omenească, ne vom ţine numai de cea din urmă şi vom determina mai îndeaproape ce fel de unitate sistematică prescrie filosofia, potrivit acestui concept cosmic”[22]. Observaţiile kantiene prilejuiesc unele întrebări. Mai întâi: în ce fel îi foloseşte ca instrumente legislatorul raţiunii omeneşti pe filosofii care s-au folosit de ea? Răspunsul la această întrebare ne conduce la nevoia de a investiga cum anume au dezvoltat ei principiile de la care au pornit, cu alte cuvinte cum anume instrumentele şi-au îndeplinit scopurile. Atare demers ne obligă să ieşim din propria exercitare a facultăţii noastre creatoare şi să o înţelegem pe a lor. Apoi: deşi dascălul în ideal nu se întâlneşte nicăieri, Kant spune că urmele sale se găsesc pretutindeni şi că tocmai *pornind de la ele* se constituie filosofia, care este totuşi o prezenţă incontestabilă. Nu putem atunci presupune că aceste urme alcătuiesc, sistematizate, tocmai acest ideal? În loc de a postula idealul inaccesibil, nu ar fi oare mai potrivit să-i descifrăm traiectoria sesizabilă? Şi, în sfârşit: Ideea legislaţiei, despre care ne vorbeşte Kant, se regăseşte identic în orice raţiune omenească, sau există modificări ale ei, cu alte cuvinte o dezvoltare a raţiunii? Dacă acestea pot fi decelate, nu ar trebui şi inventariate, fie şi numai pentru a le compara cu pretinsul ideal?

Rezultatele străduinţei de a răspunde la întrebările de mai sus sunt în opoziţie cu punctul de vedere kantian, care le-a prilejuit. Principiile filosofiilor se precizează nu în raport cu conceptul cosmic despre care vorbeşte Kant, pe care Hegel îl recunoaşte totuşi, deşi într-o formă modificată, ca lume de natură ideală, edificată de gândire pe un teren pe care, în prealabil, l-a curăţit într-un mod distructiv, provocând „prăbuşirea unei lumi reale”[23], a datinilor şi credinţelor tradiţionale ale unei comunităţi. Ci aceste principii îşi extrag valabilitatea din forma la

[22] *Ibidem.*
[23] *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 47.

care respectiva comunitate a reuşit să ajungă în urma catastrofei pe care prima exercitare a gândirii a produs-o, formă care cuprinde modul de guvernare, viața socială, morala, destinele în război, toate elementele noii vieți spirituale care s-a ivit. Ea ajunge să dea naştere unei „filosofii determinate". Vechea Grecie a ajuns pentru prima oară la o filosofie determinată. Din acest motiv, interesul pentru filosofia greacă este unul aparte. Este meritul lui Hegel de a fi fixat definitiv poziția acestei filosofii în centrul atenției istoricului filosofiei[24]. Pentru epocile care au urmat, filosofia greacă a trebuit în prealabil învățată, reconstituindu-se prin acest proces îndelungat capacitățile indicate de Kant, pentru ca în cele din urmă filosofia să renască în formă de sine stătătoare.

Ar fi o mare greşeală să identificăm în „filosofia determinată" un anume curent de gândire, dominant la un moment dat în mediul academic sau al ceea ce azi numim opinie publică. Dimpotrivă, Hegel o numeşte „conceptul chipului întreg al spiritului"[25]. Acesta este „propriul concept" al unei filosofii, pomenit mai sus. Ca atare, deşi folosim atributul „determinată", vizăm prin ea universalul, un universal care *se realizează*, nu unul dat dintru început. Instalarea în universalitatea unui principiu, urmărirea lui consecventă, prin încercarea de reducere a tuturor reprezentărilor la el, este de fapt dogmatism; recunoaştem că principiul unic este necesar şi încercăm să găsim regula aplicării lui[26]. Descoperirea regulii de aplicare a principiului revine ştiințelor, care îşi spun astfel cuvântul lor în constituirea filosofiei determinate.

Cu toate acestea, nici ştiințele, nici artele, religia sau politica nu sunt *cauzele* afirmării filosofiei. Gândirea post-hegeliană a cheltuit multă energie pentru a submina prezumtiva poziție privilegiată a filosofiei, căutând în cunoaşterea ştiințifică, intuiția artistică, geneza individualității psihice, relațiile economice sau de putere etc. o substituție a presupusului său primat. Hegel însă a contestat şi reciproca: că filosofia este temeiul

[24] Conştiința libertății, care a însuflețit poporul grec, caracterul esențial al individului, afirmat ca o consecință a acesteia, rămân pentru totdeauna necesități imprescriptibile ale apariției filosofiei (cf. *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 80–81).

[25] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 49.

[26] *Ibidem*, p. 620.

ştiinţei, artei, religiei sau politicii[27]. Astfel, speranţa de a anticipa cu ajutorul filosofiei o ordine umană nouă (şi, de asemenea, de a funda creaţia artistică, credinţa etc.) este, hegelian vorbind, o iluzie.

Filosofia nu dă mijloace de a *schimba* lumea decât în măsura în care se îndepărtează de la propria-i condiţie. Lui Hegel îi era la îndemână exemplul filosofiei care a contribuit la declanşarea Revoluţiei franceze. Acesta este însă activ în calitate de *principiu ideologic*[28], iar dominaţia filosofiei, care s-a exercitat aici, trebuie înţeleasă prin această prismă[29].

---

[27] *Ibidem*, p. 49.

[28] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei,* trad. P. Drăghici şi R. Stoichiţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 408.

[29] K.R. Popper prezintă într-o manieră care deformează inacceptabil analiza amănunţită a lui Hegel asupra fenomenului revoluţionar din Franţa, moment esenţial pentru înţelegerea concepţiei sale asupra istoriei. În general, opiniile lui Popper cu privire la filosofia lui Hegel nu pot fi luate în considerare datorită evidentei lipse de interes faţă de prezentarea corectă a faptelor. Însă, în ceea ce priveşte Revoluţia franceză, se impune amendarea afirmaţiilor sale. Conform acestora, Hegel s-ar fi străduit să pervertească ideile de libertate, egalitate etc. ale Revoluţiei, simultan cu orientarea sentimentelor naţionale germane către crearea unui stat autoritar, scop vizat de către monarhul prusac după căderea lui Napoleon (K.R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii săi*, vol. II, *Epoca marilor profeţii: Hegel şi Marx*, trad. de D. Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 66). Analiza hegeliană din locul citat nu dovedeşte însă decât faptul că *ideile* pe care filosoful ar fi avut intenţia să le pervertească nu le erau deloc clare celor care le-au proclamat. Mai întâi, sunt subliniate imensele *sentimente* care au însoţit Revoluţia, pe care autorul acestor rânduri le-a trăit, conform relatărilor care ni s-au transmis: „*Aceasta a fost deci un minunat răsărit de soare. Toate fiinţele raţionale au serbat această epocă. O emoţie sublimă a domnit în acel timp, un entuziasm al spiritului a cutremurat lumea, ca şi când abia acum s-ar fi înfăptuit împăcarea dintre divinitate şi lume*" (*Prelegeri de filosofie a istoriei*, ed. cit., p. 409, subliniat de către Hegel). Apoi, după consumarea emoţiei, apar dificultăţile de a aduce ideea libertăţii în realitate: mai întâi este constituit *regatul,* apoi acesta este înlocuit cu *teroarea*, apoi *directoratul*, apoi, în sfârşit *imperiul.* Toate aceste momente succesive au proclamat *libertatea.* Dacă în momentul în care Hegel îşi ţinea *Prelegerile de filosofie a istoriei* Revoluţia franceză putea fi considerată un eşec politic (Europa se afla sub dominaţia Sfintei Alianţe), nu e deloc deplasată întrebarea: *cum de acel sentiment al libertăţii a eşuat prin însăşi transformarea lui în libertăţile enumerate?* Hegel nu era un agitator postrevoluţionar, angajat de partea uneia dintre facţiunile nemulţumite de *status quo*, ci un filosof care încerca să înţeleagă fenomenul. Concluziile sale sunt, de altfel, corecte: Napoleon n-a

În schimb, ideile filosofilor francezi, în special ale lui Rousseau, au stat la baza filosofiei kantiene, iar aceasta vizează o cunoaştere a libertății pornind de la conținutul concret al unei conştiințe care se concepe pe sine ca infinită. Aşadar, abia prin Kant este realizată ideea de libertate care a fost vehiculată în decursul evenimentelor din Franța şi Europa, în sensul că această idee poate sta la baza unei „activități creatoare reale" a spiritului[30].

„Filosofia determinată" – sau „metafizica", Hegel o numeşte şi cu acest cuvânt – este o rețea, o țesătură de multiple interese şi activități, din care istoria filosofiei nu reține decât punctele nodale, de întrepătrundere a gândirii logic-formale (pe care cultura ştiințifică îşi asumă sarcina de a o dezvolta) cu cea istoric-simbolică (elaborată în spațiul gândirii religioase), locul în care aceste două dimensiuni se află în unitate. Faima de care se bucură un gânditor care a reuşit să dea expresie în mod fericit felului personal de a vedea lumea nu are de-a face întotdeauna cu unitatea pe care o urmărim aici. De cele mai multe ori este vorba de fapt despre o simplă aptitudine de a comunica experiențe ale vieții, mistice, etc., cu alte cuvinte tipuri de experiență limitată a conştiinței, care nu ating completitudinea cunoaşterii absolute, deşi pot fi descrise drept „cuceritoare" atunci când resimțim profunda

izbutit să *constrângă la libertate* țările catolice în care a intervenit (Spania, Italia), în care liberalismul se găsea la momentul respectiv în stare de faliment, în timp ce națiunile protestante evoluau încă sub influența evenimentelor din Franța. Chiar în Prusia, bastion al noii ordini, Hegel arată că „ceea ce a fost lăsat pe seama singurei hotărâri a monarhiei este, sub aspectul substanțialului, de mică importanță" vezi *Prelegeri de filosofia istoriei*, ed. cit., p. 416), ceea ce exprimă dispariția absolutismului. „Fericirea" că monarhul prusac este „nobil", expresie prin care se face trimitere la Vechiul Regim, este însă compensată de observația că faptul „este de mai puțin interes", câtă vreme statul îşi află tăria în *rațiunea* sa: legile şi organizarea, impuse sub presiunea ocupației franceze. În Austria, starea națiunilor imperiului este prezentată în culorile sumbre ale lipsei libertății lor (vezi *Prelegeri de filosofie a istoriei*, p. 414), ceea ce corespundea realității, iar Anglia preferă un sistem care opune principiilor abstracte ale Revoluției drepturile concrete câştigate de interesul particular începând din epoca feudală, care, totuşi, în acele zile se dovedesc de multe ori inconsecvente, adică nu mai corespund realităților societății moderne. *Ideea* de libertate a Revoluției a condus la aceste *stări de fapt*, instabile însă şi anunțând noi frământări.

[30] *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 50.

lor autenticitate. Mari figuri ale trecutului filosofic suferă în istoria filosofiei a lui Hegel o diminuare a rolului care li se recunoştea de obicei – în lipsa unei analize a conținutului gândirii pe care au ne-au lăsat-o – de cele mai multe ori datorită hazardului circulației scrierilor. În schimb, Hegel restabileşte importanța altor gânditori, mai puțin vizibili în acel moment, precum presocraticii în general (care, începând de atunci, rămân în prim-planul interesului), sau chiar considerați neimportanți (precum Heraclit, pe care, sub influența lui Aristotel, tradiția se mărginea să-i consemneze obscuritatea, sau Jakob Böhme, în care Hegel vede mult mai mult decât un reprezentant al misticismului german, considerându-l unul dintre inițiatorii filosofiei moderne).

III.1.3. DEZVOLTAREA FILOSOFIEI DIN PUNCT DE VEDERE SPECULATIV LA HEGEL

Pentru Hegel, diviziunea istoriei filosofiei, adică împărțirea ei în perioade de dezvoltare, trebuie să aibă un caracter necesar[31]. În ce constă, de fapt, această cerință? Desigur, un anume eveniment, odată ce a avut loc, nu mai poate fi decât constatat, nu avem cum să îl readucem la neființă. Cerința necesității apare din acest punct de vedere ca o superfluitate. Însă fiindcă istoria filosofiei nu este, aşa cum s-a văzut, o înşiruire de fapte întâmplătoare, ci dezvoltarea spiritului, necesitatea vizează de fapt surprinderea înlănțuirii acestor fapte, legătura dintre ele mai degrabă decât consemnarea lor. Necesitatea este atestată de coincidența dintre ştiința logicii, a gândirii pure, şi cursul evenimentelor, şi nu de degajarea arheologică a acestora din contextul lor.

A aduce în discuție azi noțiunea de necesitate în domeniul faptului istoric este o acțiune riscantă. Imaginea noastră cu privire la necesitate aparține ştiințelor naturii. Expresia necesarului este legea naturală. Nu putem însă reduce evenimentul istoric la expresia matematică a legilor naturii. Prin urmare, în istorie nu există legi.

[31] *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, ed. cit., p. 86.

Totuşi, cunoaşterea succesiunii istorice ni se înfăţişează adesea ca o justificare a evenimentelor. Istoria este studiată pentru a înţelege cum de au loc evenimentele istorice, iar posibilitatea unei cunoaşteri istorice nu este uşor de contestat. Din acest motiv s-ar putea emite ipoteza că un anumit tip de legitate caracterizează şi domeniul ştiinţelor istorice. Ce fel de lege este însă legea istorică?

Unul dintre răspunsurile la această întrebare a fost: legile istorice sunt dialectice. Acest răspuns i-a fost atribuit chiar lui Hegel. Trebuie însă observat că el nu a stabilit niciodată astfel de legi. În orice caz, legile dialectice au ca punct de plecare valorificarea noţiunii de contradicţie, spre deosebire de cele ale naturii, la baza cărora se află identitatea şi egalitatea matematică. De asemenea, înainte de a vorbi despre legi dialectice, e nevoie de un examen al dialecticii însăşi, deoarece există mai multe înţelesuri ale acesteia.

Constantin Noica, spre exemplu, deosebeşte două tipuri de dialectică triadică, avându-şi originea în gândirea hegeliană: una liniară şi una circulară. În cea dintâi, „trecerea de la o triadă la alta pare asigurată de faptul că sinteza primei triade (sau *întreaga* triadă) devine teza celei de-a doua: deci eşti sigur că înaintezi cu regularitate, prefăcând sinteza într-o nouă teză şi contrazicând-o spre a deschide o nouă triadă”[32]. Aşadar, în interpretarea dialectică liniară (dialectica obişnuită) avem, luând ca exemplu Logica obiectivă a lui Hegel, în cazul *Calităţii* (prima secţiune a *Doctrinei despre fiinţă*), *Fiinţa-pentru-sine* ca sinteză a *Fiinţei* şi *Fiinţei determinate*; *Fiinţa-pentru-sine* ar deschide astfel o nouă triadă, *Cantitatea*, unde ar sta ca teză. În schimb, în dialectica circulară trecerile suportate de *Fiinţă, Fiinţa determinată* şi *Fiinţa-pentru-sine* sunt mediate la nivelul *Cantităţii*, (şi anume de *Cantitate, Câtime* şi *Raportul cantitativ*) ceea ce înseamnă că nu avem de-a face cu o succesiune liniară, o trecere directă *Calitate* → *Cantitate*, ci cu o întrepătrundere a celor două. Numai nevoia sistematizării scrierii sale l-a obligat pe Hegel să îşi divizeze materialul ca şi cum ar fi vorba despre categorii care se *succed*; el însuşi semnalează acest inconvenient.

[32] C. Noica, *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 91.

Chiar dacă facem abstracție de distincția lui Noica, şi luăm în considerare numai interpretarea liniară, rămân de explicat lămuririle hegeliene de la începutul secțiunii a II-a a Logicii obiective, precum cea după care „câtimea în formă calitativă e r a p o r t u l cantitativ”[33], care trimite explicit la „categoriile” calității pentru trecerile cantitative. Interpretarea liniară preferă să introducă aici o „lege” a dialecticii, după care cantitatea trece în calitate şi invers, dar nu înfățişează nici un temei pentru care se întâmplă aşa ceva, preferând să ilustreze trecerile cu exemple, deşi ar fi trebuit să descopere temeiurile în structura gândirii, în medierile efectuate.

Revenind la expunerea lui Noica, să ne concentrăm atenția asupra contradicției care apare în tipul de dialectică circulară. Fiindcă, în cealaltă, liniară, lucrurile sunt clare: contradicția apare direct între momentele sintetice: Cantitatea *contrazice* Calitatea pentru a putea iniția o nouă triadă. În schimb, dialectica circulară nu prezintă un raport direct între Cantitate şi Calitate, ci numai mediat. „Atunci”, se întreabă filosoful român, „este tema nouă contradictoriul celei vechi? Este oare destul să o contrazici pe aceasta spre a obține o nouă temă?”; răspunsul este cât se poate de ferm: „Nu, căci *tema cea nouă nu o contrazice pe cea veche; doar cea veche o contrazice pe cea nouă,* atunci când aceasta din urmă se întoarce asupra primei. Iar nici cea veche nu o contrazice la început pe cea nouă, de vreme ce conduce la ea, ci doar atunci când o rabați pe a doua peste ea”[34]. Contradicția apare între nivele restrânse ale Calității şi Cantității (ca să păstrăm exemplul acestora, dar el e valabil pentru toate celelalte „categorii” ale *Ştiinței logicii*), între *Ființă* şi *Cantitate,* între *Ființă determinată* şi *Câtime* etc. Cantitatea realizată (cantitatea calitativă) nu o contrazice pe cea pură, din care provine de fapt, dar aceasta o contrazice pe cea realizată, care nu mai este identică cu sine. „Rabaterea” despre care vorbeşte Noica este şi o *comparație* a celor două; dar, în substanța ei, este expresia *evoluției* care a avut loc.

Acest mod de a prezenta dialectica hegeliană elimină funcția de *Deus ex machina* pe care contradicția îl joacă în dialectica liniară:

[33] G.W.F. Hegel, *Ştiința logicii*, ed. cit., p. 172.
[34] C. Noica, *op. cit.*, p. 92, subl. aut.

oriunde este necesară o trecere, se introduce din afară un raport de contradicție şi problema este rezolvată. Dialectica circulară este însă, aşa cum arată Noica, „un procedeu riguros”[35].

El nu poate fi însă supus simplificărilor. Simplificarea la care Marx supune logica speculativă hegeliană are drept consecință o formă de dialectică liniară: „calitatea suprimată = *cantitatea*, cantitatea suprimată = *măsura*, măsura suprimată = *esența*, esența suprimată = *fenomenul*, fenomenul suprimat = *realitatea*, realitatea suprimată = *conceptul*, conceptul suprimat = *obiectivitatea*, obiectivitatea suprimată = *ideea absolută*, ideea absolută suprimată = *natura*, natura suprimată = spiritul *subiectiv*, spiritul subiectiv suprimat = spiritul obiectiv, *moral*, spiritul moral suprimat = *arta*, arta suprimată = *religia*, religia suprimată = *cunoaşterea absolută*”[36]. Această succesiune este la originea stabilirii legilor dialecticii marxiste; însă ea dă iluzia unei uniformități. Dialectica hegeliană nu oferă uniformitatea de care au nevoie legile dialecticii.

Este cunoscută (poate prea cunoscută, ceea ce poate prilejui şi înțelegeri eronate) declarația lui Hegel, potrivit căreia *ceea ce este real este rațional.* Aceasta are unele consecințe din punct de vedere speculativ şi asupra istoriei filosofiei. Speculativul deplasează însă discuția pe planul logicii, înainte de a se întoarce asupra faptului istoric. Conform interpretărilor clasice, Aristotel deosebeşte patru moduri (posibil, contingent, imposibil şi necesar), identifică practic posibilul şi contingentul şi, în silogistica modală, operează cu două moduri, posibilul şi necesarul. S-a observat însă că, în *Despre interpretare* (12, 22a, 11), Aristotel ar propune cinci moduri: posibilul, contingentul, imposibilul, necesarul, adevăratul[37]. Despre această ultimă modalitate s-a spus că: „În ceea ce priveşte adevăratul, el este mai curând o modalitate subiectivă, afectând cunoaşterea şi nu realul. Modalitatea adevăratului şi a ne-adevăratului interesează numai teoria cunoaşterii”[38]. Însă, pentru Hegel, distincția dintre cunoaştere şi real

[35] *Ibidem.*

[36] K. Marx, *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, trad. de V. Dem. Zamfirescu, Editura Politică, Bucureşti, 1987, p. 140.

[37] Ath. Joja, *Teoria aristotelică a modalității*, în: Idem, *Studii de logică*, vol. III, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1971, p. 7.

[38] *Ibidem.*

este valabilă numai în *configurațiile conştiinței anterioare celei a rațiunii*, iar distincția dintre logică şi teoria cunoaşterii specifică numai logicii formale, nu şi celei speculative. Pornind de la logica formală, şi Kant a fost silit să păstreze aceste distincții, culminând în distincția dintre fenomen şi lucrul în sine. La Hegel, silogismul ființei determinate este corespunzător categoriei calității din Logica obiectivă, în vreme de silogismul reflectării corespunde categoriei relației. Sinteza celor două este modalitatea, şi anume *necesitatea.* Posibilitatea caracterizează atunci configurațiile conştiinței anterioare rațiunii, în care distincția subiect-obiect este încă asumată de către conştiință. Aici este valabilă judecata: „C e e a c e e s t e r e a l e p o s i b i l”[39], completată de observația că „e p o s i b i l t o t c e e a c e n u s e c o n t r a z i c e”[40]. Configurațiile conştiinței anterioare rațiunii caută un *criteriu necesar al posibilității* – sau, cu alte cuvinte, aici „Ceea ce caracterizează demersul logic este, în primul rând, caracterul necesar al deducției”[41] – *nu necesitatea realului*. Această necesitate formală este însă o necesitate nerealizată. În configurația rațiunii lucrurile nu mai stau aşa. Necesitatea rațională este absolută. „Necesitatea absolută nu e atât n e c e s a r u l, şi e şi mai puțin u n necesar, ci e n e c e s i t a t e”[42]. Astfel că, la Hegel, necesitatea este modul adevăratului, despre care vorbea Aristotel. *Rațiunea este trecerea necesară de la posibilitate la adevăr.*

III.1.4. REZULTATUL DEZVOLTĂRII FILOSOFIEI SUB ASPECT ISTORIC ŞI SISTEMATIC

„Ținta s u p r e m ă şi i n t e r e s u l filosofiei este să împace gândul, conceptul, cu realitatea”[43]. Despre sensul acestor cuvinte se poate vorbi din variate perspective. Unul dintre ele este strict limitat la vremea în care filosoful îşi desfăşura activitatea. Ar putea, conform

[39] *Ştiința logicii*, ed. cit., p. 535.
[40] *Ibidem*, p. 536.
[41] Ath. Joja, *op. cit.*, p. 9.
[42] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 548.
[43] *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, ed. cit., p. 626.

propriei viziuni a lui Hegel, după care filosofia este expresia epocii sale, să ne oblige să ne limităm numai la ea. Anul 1789 făcuse enorme promisiuni, rămase nesatisfăcute, deşi încercările de a le realiza au antrenat atâtea nenorociri. Aparenta linişte de suprafaţă, recâştigată cu greu şi prin renegarea trecutului imediat, ascundea multe frământări subterane. Ce anume se poate învăţa din evenimentele recent încheiate a fost de altfel preocuparea centrală a şcolilor hegeliene care au proliferat după dispariţia maestrului, subminând echilibrul precar abia instaurat. Toate au încercat să scoată din filosofia sa îndrumări pentru viitor. Ar fi însă nepotrivit să reducem la această circumstanţă istorică mobilul stăruitoarei îndeletniciri a gândirii cu propriul trecut pe care ne-o propune filosoful. De ce spiritul, care a consumat atâta istorie până ce a ajuns la stadiul realizării conştiente, ar trebui să rămână captiv într-o anumită formă a conştiinţei? Sau, cu alte cuvinte, este cunoaşterea absolută, spre deosebire de toate celelalte forme ale conştiinţei întâlnite de-a lungul seriei care a condus la ea, un recipient fix şi rigid, căruia nu trebuie decât să-i adăugăm substanţă inertă? Ori mai degrabă această substanţă va sfărâma în cele din urmă vasul în care este turnată?

Un alt sens al cuvintelor citate mai sus ar putea fi dat de înţelegerea *împăcării* gândului cu realitatea ca o activitate continuă a celei dintâi. Această viziune este autentic hegeliană, fiind lipsită de „speranţa eshatologică a unui *sfârşit absolut al istoriei*”[44], atât a istoriei în general, cât şi a istoriei filosofiei. Este, în schimb, mai puţin atrăgătoare decât viziunile nefilosofice, profetice, ale revenirii la Vârsta de Aur, care i s-au suprapus. Gândirea profetică *post*hegeliană a căutat în filosofia lui Hegel puncte de sprijin, nu în ultimul rând datorită prestigiului intelectual de care se bucura aceasta. Hegel era conştient că istoria nu este tărâmul fericirii, perioadele liniştite fiind pagini goale în ea; însă nu a profeţit un sfârşit al acesteia.

[44] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, trad. de Paul D. Dinopol, Editura Univers, 1978, p. 172.

III.2. LOCUL IMAGINAȚIEI ÎN *FILOSOFIA SPIRITULUI* A LUI HEGEL

Filosofia spiritului este a treia şi ultima parte a *Enciclopediei ştiinţelor filosofice,* lucrare considerată în general a conține, într-o formă concentrată (*im Grundrisse*), sistemul lui Hegel. Prima secțiune a *Filosofiei spiritului,* purtând titlul *Spiritul subiectiv,* este împărțită, la rândul ei, în trei: *Sufletul, Conştiința, Spiritul.* Acestea au ca echivalent discipline filosofice precum: Antropologia, Fenomenologia spiritului şi, respectiv, Psihologia.

Psihologia hegeliană, având ca obiect spiritul (şi nu sufletul care, aşa cum se observă din diviziune, ține de Antropologie), se găseşte la antipodul modului în care este înțeleasă psihologia azi, întrucât intuiția, reprezentarea, amintirea etc. sunt considerate independent de domeniul empiric, după cum, de asemenea, gândirea şi voința sunt considerate independent de fenomenalitatea lor[45]. Totuşi, între psihologia în înțelesul curent şi cea hegeliană nu se pune problema unei tensiuni, întrucât fiecare dintre ele corespunde altui scop. Psihologia hegeliană nu este, de altfel, un capitol al istoriei psihologiei, consemnând o etapă din epoca în care aceasta nu-şi afirmase încă independența față de filosofie, ci rămâne o componentă fundamentală a filosofiei. Ea nu studiază psihicul individual (inclusiv interacțiunea dintre individualitățile psihice) în care se constituie şi se manifestă diverse facultăți şi forțe[46], ci evoluția spiritului, a cărui manifestare este *ştiința* – adică acea cunoaştere pe care spiritul o are despre sine. În măsura în care evoluția spiritului are ca rezultat palpabil ştiința, toate momentele evoluției

[45] Cu alte cuvinte, sunt considerate independent de procesele gândirii (care revin Logicii, prima parte a *Enciclopediei ştiinţelor filosofice*) şi, respectiv, independent de manifestările voinței (regăsite, în primă instanță, în episodul conştiinței-de-sine al disciplinei Fenomenologiei spiritului); cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, Partea a treia, *Filosofia spiritului,* traducere de C. Floru, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, § 440, p. 237.

[46] *Ibidem*, § 442, p. 242.

sunt raționale – un aspect inacceptabil din punctul de vedere al psihologiei înțelese în sensul obişnuit de azi.

Rațiunea, aşadar, nu este ea însăşi doar o facultate a gândirii, aşa cum apare, spre exemplu, la Kant, ci este mişcarea de dezvoltare a spiritului, seria de momente pe care le parcurge acesta. Iar ştiința nu este concepută, în viziunea lui Hegel, ca o sumă de cunoştințe despre obiecte oarecare, laolaltă cu metodele adecvate cercetării lor, ci drept rezultat al unei activități creatoare, activitatea spiritului. Aceasta este descrisă ca „forma care dezvoltă din sine tot conținutul”[47]. Nici un moment al activității spiritului nu poate fi detaşat din proces, pentru a fi studiat ca atare. Pe acest temei, Hegel poate susține, spre exemplu, că: „În *sensibilitate* se află prezentă *întreaga rațiune, – toată materia spiritului*”[48]. Din punctul de vedere al psihologiei, înțeleasă în sensul curent, de disciplină autonomă, sensibilitatea şi gândirea, ca obiecte de investigație specializată, rămân distincte măcar sub aspect metodologic, şi admit, la rândul lor, subdiviziuni, dar, din punctul de vedere al spiritului, sensibilitatea este modelată de experiența conştiinței (fenomenologia spiritului), nefiind niciodată pur sensibilă, ci intrinsec rațională[49]. Chiar dacă *Fenomenologia spiritului* debutează cu forma pur receptivă a conştiinței, aceasta este supravegheată de spirit; în caz contrar nu am avea de-a face cu un demers ştiințific, ba chiar ne-am găsi în imposibilitatea de a ne exprima[50].

Imaginația (*Die Einbildungskraft*)[51] face parte, la Hegel, din dezvoltarea Psihologiei, mai precis din primul moment al acesteia, spiritul teoretic. Momentul spiritului teoretic nu este decât aspectul intern al spiritului subiectiv, aflat în unitate cu aspectul său extern, spiritul practic. De aceea, atunci când citim că „producția spiritului teoretic este doar lumea lui ideală şi dobândirea propriei sale determinări abstracte, în sine” şi, respectiv, că „spiritul subiectiv este unitate a sufletului şi conştiinței, prin urmare totodată realitate *existentă*,

[47] *Ibidem,* § 442, *Adaos*, p. 244.
[48] *Ibidem,* § 447, *Adaos*, p. 257.
[49] *Ibidem.*
[50] Cf. Dragoş Popescu, *Logica naturală şi ştiința logicii în filosofia lui Hegel*, Editura Pelican, Giurgiu, 2009, p. 104–116.
[51] *Enciclopedia* se ocupă de imaginație ca atare în §§ 455–460 dar, de fapt, întreaga diviziune care discută despre reprezentare prezintă interes direct pentru tema noastră.

deopotrivă antropologică şi conformă conştiinţei"[52] – această realitate existentă, adică transpunerea în existenţă a lumii ideale a spiritului teoretic, corespunzând acum spiritului practic – nu trebuie să înţelegem că ar fi vorba aici despre o *succesiune*, cu alte cuvinte că, *după* constituirea spiritului teoretic, îşi face apariţia şi cel practic. De asemenea, descrierea celor două laturi ale spiritului subiectiv nu trebuie să ne conducă la înţelegerea lor în sensul că spiritul teoretic ar fi doar *pasiv* (sau receptiv, oarecum în sensul în care, la Kant, categoriile îşi primesc materia pe care le-o furnizează datul sensibil), în timp ce Spiritul practic ar fi doar *activ* (sau, cu alte cuvinte, inventiv, producând ceea ce nu este încă dat în exterior)[53]. Spiritul teoretic şi cel practic au atât aspecte pasive, cât şi active.

Pentru tema pe care o dezvoltăm aici, în raportul dintre spiritul teoretic şi cel practic e important de semnalat faptul că imaginaţia, componentă a celui dintâi, va trebui considerată simultan cu corespondentul ei pe latura spiritului practic. Acesta este impulsul şi bunul plac (*Die Triebe und die Willkühr*)[54]. Impulsul este descris de Hegel, spre deosebire de pura dorinţă (*Begierde*) – apărută anterior în cadrul disciplinei Fenomenologiei spiritului (deci într-un moment corespunzând sufletului care se ridică la nivelul conştiinţei) – ca „o formă a *inteligenţei ca voinţă*"[55]. Iar conţinutul său este alcătuit de *teoria datoriilor* juridice, morale şi sociale[56]. Aşadar, în cazul impulsului, avem de-a face cu o „activitate a subiectului îndreptată spre realizarea acordului existenţei sale nemijlocite cu determinările sale interne"[57] (determinările interne ţinând de spiritul teoretic), activitate care nu duce nicidecum la o satisfacţie obţinută întâmplător, în care latura teoretică îşi spune cuvântul numai sub forma unei reverii goale (*schaale Träumerei*) asupra condiţiilor subiectului, şi, de asemenea, nici la o satisfacţie rezultată din îndeplinirea „datoriei de dragul datoriei", pe care o cultivă morala kantiană, viziune prin care determinările

[52] *Ibidem*, § 444, p. 246.
[53] *Ibidem*, § 444, p. 246.
[54] *Enciclopedia* tratează acest subiect în §§ 473–479.
[55] *Ibidem*, § 473, *Adaos*, p. 307.
[56] *Ibidem*, § 474, p. 308.
[57] *Ibidem*, § 475, p. 309.

externe ale spiritului subiectiv sunt supuse celor interne, făcându-se abstracție de viața subiectului. Într-un limbaj mai simplu, ideea formulată aici este că, în acțiunea umană privită din punctul de vedere al spiritului, adică din punct de vedere rațional, nu poate fi făcută o separație a domeniului teoretic de cel practic, deoarece separația are ca rezultat instaurarea supremației unuia asupra celuilalt.

III.2.1. STRUCTURA IMAGINAȚIEI (*EINBILDUNGSKRAFT*) ÎN *FILOSOFIA SPIRITULUI* HEGELIANĂ

Termenul „imaginație" este folosit în limba română pentru a desemna atât capacitatea de a produce imagini, cu alte cuvinte trimite la *facultatea* imaginației, cât şi rezultatul exercitării acestei capacități, *produsele* ei (imaginile), luate în considerare ca întreg. Această ambiguitate prezintă atât un avantaj, cât şi un dezavantaj atunci când ne referim la teoria hegeliană a imaginației.

Avantajul constă în faptul că limba română nu particularizează facultatea imaginației în asemenea măsură încât să creeze şi în cazul ei – precum în cazul altor facultăți – falsa impresie că ne aflăm în fața unui instrument cu care spiritul ar fi înzestrat *a priori* şi care ar acționa din exterior asupra unui material ce urmează a fi modelat ori că ar funcționa pur receptiv, pe baza unor afectări externe. O asemenea abordare este respinsă de Hegel *de plano*[58]. Dezavantajul constă însă în aceea că limba română nu dispune de o familie de cuvinte mai bogată în cazul *termenului* „imaginație", ale cărui derivate să nuanțeze dezvoltarea *conceptului* acesteia. Spre exemplu, termenul hegelian *Bild* corespunde românescului „imagine", având în plus nuanța unui caracter trecător, pe care conştiința îl conservă apoi în mod inconştient[59]. În schimb, termenul *Gebild* desemnează un tip de imagine în care conştiința a efectuat o sinteză la care participă rezerva de imagini (*Bilder*) conservate anterior şi al cărei rezultat poate fi simbolizarea,

[58] *Fenomenologia spiritului*, traducere de V. Bogdan, Editura IRI, Bucureşti, 1995, p. 53. *Cf.* şi *Hegel – Fenomenologia spiritului,* prezentare de Dragoş Popescu, Editura Cartea de buzunar, Bucureşti, 2004, p. 11–12.

[59] *Cf. Filosofia spiritului*, ed. cit., § 453, p. 270.

alegoria sau poetizarea[60]. Traducătorul român a fost obligat să echivaleze termenul *Gebild* cu cel de „plăsmuire", menținut şi de noi în continuare, însă acesta poate da impresia greşită că este independent de imaginea din care îşi extrage conținutul (conform nuanței de arbitrar pe care o posedă cuvântul românesc „plăsmuire" şi chiar prin provenienţa sa din altă familie de cuvinte decât cea a „imaginii"), deşi Hegel îl descrie ca având *bildliche Existenz* (tradus ca „existență de imagine" de către Constantin Floru)[61].

Imaginația, văzută ca o capacitate a inteligenței de a opera asupra imaginilor (*Bilder*) şi plăsmuirilor (*Gebilder*) poartă la Hegel numele de *Einbildungskraft*. Verbul *einbilden*, pe baza căruia s-a constituit termenul german, are ca echivalent românesc pe „a-şi imagina", deci un sens reflexiv, nu simplul „a imagina", care trimite cumva doar către exterior.

Imaginația nu-şi produce propriile imagini (*Bilder*); această funcție revine reamintirii (*Die Erinnerung*). Nici reamintirea nu este, totuşi, pur productivă deoarece, interiorizându-se, imaginea (*Bild*) se desprinde de intuiția care a prilejuit-o, devine altceva decât ea, dobândind propriul spațiu şi timp[62], fără însă să se poată constitui în absența oricărei intuiții. Spre deosebire de intuiție, care apare numai atunci când conştiința este afectată prin intermediul simțului intern sau senzațiilor exterioare, depinzând, aşadar, de acestea, imaginea poate fi evocată necondiționat de conştiință. Din acest motiv, intuiția ar putea reclama prioritatea în procesul cunoaşterii, pretinzând că se află la adăpost față de condițiile arbitrare şi accidentale în care conştiința poate suscita imaginea, întrucât spațio-temporalitatea intuitivă ar fi o condiție a constituirii conştiinței însăşi şi, deci, orice demers teoretic ar depinde de ea, intuiția ajungând, în cele din urmă, fundamentul adevărului.

În realitate, arată Hegel, intuiția oferă, prin structura ei spațio-temporală, foarte puțin din determinațiile necesare cunoaşterii: „De altfel, acelora care au mărginirea de a atribui întrebării privitoare la *realitatea* spațiului şi timpului o importanță cu totul deosebită, trebuie să li se răspundă că spațiu şi timp sunt determinații cu totul sărace şi

[60] *Ibidem*, § 456, p. 276.
[61] *Ibidem*, § 457, p. 278.
[62] *Ibidem*, § 452, p. 268.

superficiale [...]. Gândirea, *întrucât cunoaşte*, nu se opreşte la aceste forme; ea prinde lucrurile în conceptul lor, care conține în sine spațiul şi timpul ca suspendate. Aşa cum, în natura exterioară, spațiul şi timpul, datorită dialecticii conceptului, care le e imanentă, se suspendă ele însele, devenind *materie* (§ 261), aceasta fiind adevărul lor; tot astfel inteligența liberă este dialectica ființând-pentru-sine a acelor forme ale dispersării nemijlocite"[63]. Trecerea de la intuiție la imagine nu este, aşadar, o abandonare a rigorii observației empirice, aşa cum s-ar putea crede la prima vedere, ci eliberarea imaginii de unilateralitatea intuiției: „Pentru ca să *conserv* deci ceva în amintire, eu trebuie să am în mod repetat intuiția lui"[64]. Abia când nevoia intuiției nu se mai face simțită, am de-a face cu adevărata imagine. Imaginea este *confirmarea* intuiției şi nu modificarea întâmplătoare a acesteia – operațiile asupra imaginii au loc abia după ce aceasta este ferm întipărită în conştiință prin intermediul intuiției. Conştiința, în cadrul demersului ei teoretic, are nevoie de imagini, nu de simple intuiții[65].

Imaginile (*Bilder*), eliberate de raportul cu intuițiile care le-au suscitat, stabilesc între ele raporturi. Raportul imaginii cu sine însăşi se deosebeşte de simpla reamintire, cum s-a arătat mai sus, prin faptul că nu mai reclamă prezența intuiției[66]. În loc de simpla reamintire, avem de-a face acum cu imaginația reproductivă (*reproductive Einbildungs-kraft*). Raportul între imagini diferite ține de imaginația asociativă (*associative Einbildungskraft*). Conținutul imaginilor independente de intuiții rămâne mai departe senzorial, cu toate că ele dispun acum de o formă de care intuițiile sunt lipsite. Din acest motiv, Hegel respinge în cazul raporturilor între imagini diferite posibilitatea circumscrierii lor în domeniul aşa-numitelor „legi ale asociației ideilor". Chiar şi în situația în care imaginația se raportează la conținuturi ce, prin natura lor, țin de domeniul gândirii, modalitatea preluării lor de către conştiință

[63] *Ibidem*, § 448, p. 262.

[64] *Ibidem*, § 454, *Adaos*, p. 272.

[65] „Cu cât un om este mai cultivat, cu atât mai mult el trăieşte, nu în intuiția imediată, ci – cu prilejul tuturor intuițiilor lui – totodată în amintiri; astfel încât, pentru el, puțin din ceea ce vede este cu desăvârşire nou, conținutul substanțial al majorității noului fiindu-i mai degrabă deja cunoscut" – *Ibidem*, § 454, *Adaos*, p. 272.

[66] „Reproducerea imaginii are însă loc, din partea imaginației, după *voința* ei şi fără ajutorul unei intuiții nemijlocite" – *Ibidem*, § 455, *Adaos*, p. 275.

rămâne intuitivă. Constituirea noțiunilor (conceptelor comune) pornind de la intuiții, pe care o descrie teoria cunoaşterii empiristă, pierde din vedere faptul că, deşi prezența intuiției nu mai este necesară, conținutul noțiunilor a fost furnizat de ea.

Deşi produsele imaginației asociative nu sunt concepte propriu-zise, în ele se realizează o unitate analogă celei a conceptualizării sau, în cuvintele lui Hegel, „*întruchiparea universalului în imagine* şi *generalizarea imaginii*"[67]. Intuiția, de la care s-a pornit în constituirea imaginii, reapare acum, însă nu în calitate de punct de plecare ci, dimpotrivă, ca un rezultat al puterii de expresie a reprezentării. Aceasta este imaginația productivă, căreia îi este rezervat universul artei, „căci arta înfățişează universalul veritabil, adică *Ideea*, în forma *existenței sensibile,* – a *imaginii*"[68].

Imaginația productivă apare şi în filosofia lui Schelling. Statutul pe care i-l atribuie însă acesteia prietenul din tinerețe al lui Hegel este cu totul altul. Pentru Schelling, „În eu există o activitate nelimitabilă, dar această activitate nu există în eul ca atare fără ca eul să o admită ca o activitate a sa. Dar eul nu o poate intui ca pe o activitate a sa fără ca el ca subiect sau substrat al activității infinite să se diferențieze de însăşi această activitate. Dar tocmai prin aceasta apare o nouă dedublare, o contradicție între finitudine şi infinitate. Eul ca subiect al acestei activități infinite este infinit în mod dinamic (*potentia*); *activitatea însăşi,* admisă ca o activitate a eului devine finită; dar, devenind finită, ea este extinsă din nou dincolo de limită; fiind extinsă astfel, este iarăşi limitată. – Şi astfel, această alternanță durează la infinit"[69]. Activitatea nelimitabilă a eului este la Schelling un *postulat,* şi nu un *rezultat.* Ea explică apariția intuiției sensibile ca o modificare a propriei activități (ceea ce presupune, de altfel, contestarea caracterului originar-sensibil al oricărei intuiții; în măsura în care considerăm intuiția ca fiind ceva sensibil pierdem din vedere faptul că exterioritatea este ea

[67] *Ibidem*, § 456, *Adaos*, p. 277.
[68] *Ibidem*, p. 278.
[69] F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, traducere de Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 107.

însăşi producţia eului)[70], dar nu se explică pe sine însăşi. Nici la Hegel, precum am văzut, intuiţia nu este pur sensibilă însă, pentru a-şi face apariţia în dezvoltarea spiritului, este necesar ca acesta să fi ajuns la treapta lui subiectivă, să se fi realizat în prealabil ca suflet şi conştiinţă. Imaginaţia productivă, de asemenea, nu constituie o trăsătură primordială a eului. Acesta nu este înzestrat în chip originar cu imaginaţie productivă sau, altfel spus, în momentul în care avem de-a face cu aşa ceva, nu mai poate fi vorba despre un simplu eu.

Pe scurt, traseul parcurs până acum poate fi rezumat astfel, luând în considerare *produsele* sale:

intuiţie$_1$ → imagine → plăsmuire → intuiţie$_2$.

Din punctul de vedere al *activităţilor* care au loc, distingem:

imaginaţie reproductivă → imaginaţie asociativă → imaginaţie productivă.

În sfârşit, din punctul de vedere al *domeniilor* care intră acum în cadrul ştiinţei (văzută ca autocunoaştere a spiritului, desigur) sunt identificate: teoria simbolului şi semnului, teoria limbajului şi teoria artei. Imaginaţia reproductivă corespunde trecerii de la intuiţie$_1$ la imagine, imaginaţia asociativă trecerii de la imagine la plăsmuire, şi, în sfârşit, imaginaţia productivă reîntoarcerii de la plăsmuire la intuiţie$_2$. În schimb, problemele simbolului şi semnului, ale limbajului şi ale artei iau în consideraţie întregul circuit de mai sus, neputând să capete răspunsuri satisfăcătoare prin reducerea la unul dintre momentele lui.

III.2.2. SIMBOL, SEMN, LIMBAJ ŞI CONSTITUIREA NUMELUI

Enciclopedia ştiinţelor filosofice nu conţine şi o filosofie a artei, pe care Hegel a rezervat-o *Prelegerilor* sale despre acest subiect. În

[70] *Cf. Ibidem*, p. 105: „În privinţa cuvântului «intuiţie» trebuie remarcat faptul că acestui concept nu i se poate adăuga nimic senzorial [...] Mulţimea nechibzuită îşi explică văzul prin intermediul razei de lumină; dar ce este oare raza de lumină? Este tot un văz, şi anume văzul originar, intuirea însăşi".

schimb, avem aici o filosofie a limbajului completă, pornind de la noțiunile de simbol şi semn.

Teoria hegeliană a limbajului se sprijină pe structura imaginației, prezentată mai sus. Sunetele nesistematizate, care nu alcătuiesc încă un limbaj, ci doar produc dispoziții sufleteşti au fost supuse analizei într-o secțiune anterioară a *Enciclopediei*[71]. În contextul reprezentării va fi vorba despre un alt tip de sunet: „*vorbirea* şi sistemul ei, *limba,* dă simțirilor, intuițiilor, reprezentărilor, o a doua ființare-în-fapt, mai înaltă decât ființa lor faptică imediată, în genere o existență, care îşi are valabilitatea în *domeniul reprezentării*"[72]. Deşi vorbirea se limitează deocamdată să structureze elementele reprezentării, ea nu ține în întregime de acest domeniu. O dată cu apariția vorbirii acționează deja ceea ce Hegel numeşte *instinct logic:* „*Formalul* limbii însă este opera intelectului, care îşi imprimă într-însa categoriile sale; instinctul acesta logic dă naştere elementului gramatical al ei"[73]. Caracterul formal al limbii nu trebuie, totuşi, supraevaluat: fără materialul în care se imprimă, nu avem acces la el. Categoriile intelectului sunt încă inseparabile de intuiție şi reprezentare.

Dezvoltarea limbii ca sistem sonor, echivalentă cu depăşirea instinctului logic şi transformarea lui într-o activitate conştientă, este strâns legată, în viziunea lui Hegel, de scrierea alfabetică. În acest tip de scriere, inteligența prelucrează reprezentările prin intermediul cuvântului[74], pornind de la nivelul simplelor sunete care se articulează şi căutând regulile de asociere a sunetelor. Rezultatul este formulat de Hegel astfel: „Noi *gândim* în nume"[75], ceea ce desemnează faptul că procesul descoperit mai sus, în cursul analizei structurii imaginației, a fost parcurs din nou.

În schimb, scrierea ideografică, considerând cuvântul ca o emblemă vocală a reprezentării, rămâne indiferentă față de structura sonoră a

[71] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, § 401, *Adaos*, p. 109: „Afară de culori, *sunetele* mai ales sunt cele ce trezesc în noi o dispoziție corespunzătoare. Lucrul acesta este valabil cu deosebire pentru *vocea* omenească; căci vocea este modul principal în care omul îşi face cunoscut interiorul său. Aceea ce este el, aceasta pune el în vocea sa".

[72] *Ibidem*, § 459, p. 282.

[73] *Ibidem*, § 459, p. 283.

[74] *Ibidem*, § 459, p. 285.

[75] *Ibidem*, § 462, p. 289.

cuvântului, ceea ce are drept consecință imposibilitatea de a separa înăuntrul acestuia partea formală de cea materială. Cele mai simple reprezentări sunt intuiții, nu gânduri şi, oricât ar fi descompuse acestea în intenția de a detaşa partea gândită, nu se ajunge la *nume,* cuvântul analizat, precizat, fixat în prealabil de intelect. În cazul scrierii ideografice, avem de-a face cu „o citire surdă şi o scriere mută”[76].

Constituirea numelui ca obiect asupra căruia operează inteligența nu este o simplă ipoteză susținută, eventual, de coerența internă a unei teorii a limbajului construită pornind de la ea. Materialul documentar oferit de istoria filosofiei face din aceasta mai mult decât o presupunere[77].

---

[76] *Ibidem*, § 459, p. 286.

[77] Cf. în acest sens analizele consacrate de Hegel istoriei problemei. În acest context chestiunea heraclitică a „dreptei potriviri a numelor”, cu alte cuvinte a posibilității *exprimării* adevărului, reprezintă prima tentativă atestată de a identifica ceea ce ține de gândire în formulările noastre. Pentru Heraclit, ochii şi urechile sunt martori mincinoşi. Dacă are vreun sens să vorbim despre adevăr, atunci limbajul trebuie proiectat în afara circumstanțelor în care cel ce vorbeşte îşi exprimă propriile stări. Ceea ce înseamnă, de fapt, că despre adevăr nu se poate discuta limitându-ne la analiza materialului furnizat, sub formă de intuiții, în acest mod. Față de partea intuitivă, partea gândită apare, în expresie, ca fiindu-i contrarie şi este sesizată ca provenind din altă parte: logosul comun şi divin. Desigur, adevărul este pentru el unitatea contrariilor (cf. *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roşca, ediție îngrijită de D. Popescu, Editura Academiei, Bucureşti, 2005, p. 244), însă Heraclit nu dispune de o metodă prin care să poată detaşa cu exactitate forma expresiei de materia ei. Eforturile de a elabora această metodă s-au prelungit până la Platon şi s-au încheiat cu Aristotel. Chiar dacă acum ele ni se par o serie de eşecuri, trebuie recunoscut că şi-au jucat rolul esențial la momentul potrivit.

Astfel, în cazul lui Socrate, dialogul *Cratylos* constituie un punct de referință. Şi Socrate este un adept al „dreptei potriviri a numelor” (Cf. *Cratylos*, 391e, în: Platon, *Opere*, III, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 263, traducere de Simina Noica: „e limpede că zeii dau după o dreaptă potrivire numele care să fie fireşti”). Nu este vorba aici despre *corectitudinea* etimologiilor, cu toate că dialogul ne îndrumă pe această potecă înşelătoare, ci, pur şi simplu, despre aducerea cuvântului dinaintea reflexiei. Cuvântul, ca structură sonoră, este *analizat*, redus la elementele sale simple, care se recompun apoi în cuvântul *scris,* iar rezultatul este precizia şi puritatea sa. Etimologia intervine abia apoi, asupra cuvântului fixat în memorie, permițând comparația cu alte cuvinte, din care, eventual, i s-ar putea stabili proveniența.

Pe baza cuvântului precizat prin intermediul analizei structurii sale, Socrate poate inția „studiul definițiilor”, merit care i-a fost atribuit, de altfel, de Aristotel (*Metafizica*, A, 6, 987b, 3). Socrate nu înlocuieşte atitudinea „arhaică” față de limbaj a lui Heraclit – care vedea în nume o calitate obiectivă – cu cea modernă, logică, care

În ce priveşte *Filosofia spiritului*, aici succesiunea intuiție$_1$ → imagine → plăsmuire → intuiție$_2$ are ca prim rezultat constituirea numelui. Cel de-al doilea este *memoria cuvântului.* Punctul de plecare intuitiv este însă acum intuiția$_2$. Şi aici regăsim cele trei momente ale imaginației, de data aceasta ca: memorie care *reține numele,* memorie *reproductivă* şi memorie *mecanică*[78]. Ceea ce apare în plus, prelucrarea de către

evită contradicția, ci caută să găsească *pe planul conştiinței* corespondentul numelui obiectiv heraclitic, iar acesta va fi universalul, noțiunea.

Pentru Platon, noțiunile (considerate ca idei), şi nu cuvintele, realizează identitatea dintre gândire şi vorbire (*Sofistul,* 264b). De multe ori afirmăm şi negăm nu în conformitate cu gândirea, ci pornind de la reprezentare şi senzație, adică în funcție de modificarea acestora, ceea ce înseamnă că rostirea nu mai respectă cerința conformității dintre gândire şi vorbire. Pentru păstrarea nealterată a identității este necesară exercitarea continuă a dialecticii, transformarea gândurilor „în propriul lor altul" (Cf. Tullio de Mauro, *Introducere în semantică,* traducere de Anca Giurescu, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 48) prin afirmare şi negare raportate la idee, nu la stările de fapt.

Aristotel defineşte limbajul ca simbol al stărilor sufletului (*De Interpretatione*, 1, 16a, 3). Stările sufletului realizează o legătură între cuvinte şi lucrurile exprimate prin intermediul lor, dar nu le amestecă. Totuşi, a vedea în cuvânt un simplu semn al lucrului, un raport precis între acesta şi gând, înseamnă a simplifica situația. Cuvântul este şi constituent al gândului (care, aşa cum am văzut, a operat deja asupra cuvântului, precizându-l), nemaiputând să fie şi semnul acestuia, căci semnul este ceva diferit de ceea ce semnifică. Cu toate acestea, simbolul poate fi precizat prin convenție, fără să fie vorba însă despre o operație arbitrară. Convenția, care efectuează legătura a două elemente eterogene (reprezentarea şi gândirea) ce exprimă starea interioară a celui ce vorbeşte, este o operațiune pe care o efectuăm curent, cu ajutorul categoriilor. Eroarea provine din efectuarea incorectă a legăturii.

În schimb, legarea prin convenție a două entități (noțiuni) de acelaşi tip, cu alte cuvinte construirea de scheme care urmează a fi suprapuse lucrurilor nu corespunde viziunii aristotelice. Este ceea ce se petrece, de fapt, în *logica formală*. A utiliza schemele logicii formale în reflecția filosofică este echivalent cu a construi teze şi a le combate prin contrariile lor. Acest mod de a proceda a fost cultivat în special de către logica stoică, față de care Hegel este foarte critic. Pentru stoici, „nu mai este, ca la Aristotel, nedecis dacă formele intelectului nu sunt în acelaşi timp esențialitățile lucrurilor, ci formele gândirii sunt puse ca atare, pentru ele însele" (*Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966, p. 26). Evoluția descrisă pe scurt mai sus numai din perspectivă istorică, al cărei rezultat este constituirea numelui, ar putea fi denumită *sinteză nominală.* În *Ştiința logicii,* ea apare sub forma figurii întâi silogistice, iar în *Fenomenologia spiritului* o întâlnim în primul capitol, dedicat certitudinii sensibile. *Filosofia spiritului* se sprijină pe toate acestea.

[78] *Enciclopedia ştiințelor filosofice*, ed. cit., § 461, *Adaos*, p. 288.

inteligență a reprezentărilor şi apariția numelui, modifică datele problemei.

În cazul memoriei care reține numele „conținutul, semnificația şi semnul sunt identificate, constituie o reprezentare unică, iar actul reprezentării este concret în interioritatea lui, conținutul alcătuind ființa lui în fapt”[79]. Memoria (*Gedächtniß*) care reține numele se distinge de simpla reamintire (*Erinnerung*). În cazul ei nu se mai operează cu simple intuiții, căci înțelegerea numelui presupune reprezentarea lipsită de imagini, iar aceasta este, de fapt, gândire.

Memoria reproductivă, spre deosebire de imaginația reproductivă, nu se raportează la imagini, ci la cuvânt. Ea nu suscită de altfel imagini, ci semnificații. Incapacitatea de a sesiza prin cuvinte faptul însuşi, trimiterea înapoi la imagini pentru a realiza aceasta nu semnalează efortul preciziei, ci o gândire deficientă, lipsită de conținut[80].

În sfârşit, memoria mecanică reprezintă depăşirea imaginației şi trecerea către gândire. După cum vedem, aici, nu altfel decât la Aristotel, imaginația ajunge în cele din urmă să realizeze medierea între sensibilitate şi gândire.

Merită remarcat în final, că, în ciuda distanței care separă Psihologia lui Hegel de ceea ce, imediat după epoca sa, se va constitui ca disciplină psihologică de sine stătătoare, analizelor consacrate de el problemelor aşa-zis psihologice li s-a dat atenție ulterior chiar din partea întemeietorilor fiziologiei şi psihologiei ştiințifice.

[79] *Ibidem*, § 461, p. 287–288.

[80] *Ibidem*, § 462, *Adaos*, p. 290: „Aşa cum *gândul* veritabil este faptul însuşi, tot astfel şi cuvântul, când el este întrebuințat de gândirea veritabilă”.

III.3. DOVEZILE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU ÎN FILOSOFIA RELIGIEI A LUI HEGEL

Negligentiae mihi esse videtur,
si non studemus, quod credimus
intelligere
Anselm din Canterbury

Sistemul filosofic hegelian a fost construit într-o perioadă de profunde frământări a civilizației europene şi este, desigur, puternic marcat de a acestea. Edificarea sistemului nu a avut loc în condiții de cabinet, ci într-o permanentă peregrinare prin vechile burguri germane răvăşite de agitație revoluționară şi război. În ciuda catastrofei generale cu care a fost contemporan şi a dificultăților personale pe care a fost silit să le înfrunte o bună parte din viață, autorul nu s-a dovedit un pesimist. Gândirea sa oferă spectacolul grandios al unui proiect universal pe cale de a se realiza, un proiect pe care Dumnezeu îl introduce treptat în lume şi care îl are pe om drept purtător.

Soarta a făcut ca sistemul hegelian să se bucure de o imensă faimă. Nimic nu creează condiții mai favorabile pentru denaturarea unei filosofii decât faima exagerată, notorietatea lipsită de acoperirea ce se produce prin asimilarea conținutului a ceea ce este notoriu. Posteritatea hegeliană a profitat din plin de faima profesorului de filosofie Hegel, dar nu a considerat necesar să-i respecte câtuşi de puțin punctele de vedere. Ba chiar dimpotrivă – Hegel a fost preluat de generațiile următoare numai întrucât punctele sale de vedere au fost respinse şi înlocuite cu punctele de vedere ale presupuşilor săi succesori care, desigur, erau cu totul şi cu totul opuse celor originare (vezi *infra*).

Ca urmare, filosofia lui Hegel a continuat să-şi păstreze oarecare prospețime, datorată faptului că, periodic, se „descoperea" că el spune altceva decât „interpreții" săi. Nu este locul aici să demontăm eşafodajul prelucrărilor infidele filosofiei hegeliene (nici nu am dispune de spațiul necesar), însă se impune să semnalăm că orice nouă abordare a acesteia este silită să navigheze printre ele până la textele însele.

Textele filosofice hegeliene sunt de două tipuri: lucrări care cuprind doctrina propriu-zisă şi texte care constituie aplicaţii ale acesteia. Din primul tip fac parte *Fenomenologia spiritului*, *Ştiinţa logicii*, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, *Principiile filosofiei dreptului*, adică lucrările publicate de filosof în timpul vieţii, precum şi numeroasele manuscrise anterioare definitivării acestor lucrări. Din cel de-al doilea tip fac parte *Prelegerile* ţinute de Hegel, care au fost publicate după moartea sa, de apropiaţii săi, pe baza caietelor rămase de la el şi a notiţelor de curs luate de studenţii săi sau de diverşi auditori la Jena, Heidelberg sau Berlin. Dacă scrierile publicate de autor au reputaţia unor texte filosofice extrem de dificile (fapt care nu trebuie să mire, căci ele se adresează mai ales celor bine familiarizaţi cu argumentarea filosofică, nefăcând concesii de rigoare a expunerii), prelegerile s-au bucurat, dimpotrivă, de un mare succes de public (ceea ce, iarăşi, nu trebuie să mire, căci se adresează în principal studenţilor şi au în vedere, continuu, fapte mai degrabă decât argumente). Lecţiile lui Hegel de filosofia istoriei, istoria filosofiei, estetică, filosofia religiei au constituit punctul de plecare obligatoriu al cercetărilor din fiecare domeniu timp de aproape un veac, rămânând până azi referinţe aproape imposibil de ignorat, dacă nu prin conţinutul lor, măcar prin structura în care sunt puse problemele.

Ca filosof al religiei, aşadar, Hegel pune în joc o structură conceptuală preelaborată, care va fi, deopotrivă, supusă probei şi în filosofia istoriei, a artei, ca şi în istoria filosofiei. Posibilitatea de a studia domeniile istoriei, artei, religiei, filosofiei prin recurgerea la acelaşi aparat metodologic o conferă domeniile însele, nu doar metoda, căci în fiecare s-a desfăşurat un proces analog de dezvoltare, de autocunoaştere. Rolul filosofiei istoriei, a artei sau a religiei este de a degaja Ideea din acest proces de dezvoltare, nu de a o impune asupra procesului. Ideea este un rezultat, nu o ipoteză sau o presupoziţie şi, pentru a dobândi rezultatul, toţi paşii către el trebuie să fie parcurşi cu răbdare. Fiecare etapă (sau moment, ca să respectăm terminologia hegeliană) este inevitabilă şi trebuie obligatoriu să fie supusă examinării, deoarece constituie Ideea încă nedesăvârşită, Ideea pe drumul desăvârşirii sale. Ideea desăvârşită este momentul ei culminant cu drum cu tot, nu numai momentul în care devenirea sa s-a încheiat. Ideea este, de

asemenea, spiritul care se cunoaşte pe sine, şi nu o teorie a domeniului asupra căruia s-au efectuat studii de către un specialist sau altul.

Sferele artei, religiei şi filosofiei, în pofida a ceea ce s-a susținut după Hegel de către diferiți autori şi şcoli de gândire, nici nu se reduc una la alta, nici nu sunt suprimate unele de către altele. Şi aceasta pentru că fiecăreia îi corespunde propria serie de fenomene, propriul obiect de interes al spiritului care caută a se cunoaşte pe sine raportându-se la el şi, deci, propria experiență. Substituțiile dintre fenomenul artistic, religios sau filosofic nu pot produce decât confuzie.

O consecință a celor de mai sus este evidențierea ca nejustificat *de drept* a aşa-numitului „conflict dintre religie şi filosofie". *De fapt*, acest conflict a putut şi poate fi constatat uneori, alteori a dispărut doar pentru a căpăta din nou amploare, captând astfel interesul conştiinței religioase ori al celei filosofice.

Obiectul religiei şi obiectul filosofiei religiei este *Dumnezeu.* Există însă o diferență importantă între felul în care religia şi filosofia religiei se raportează la acest obiect. Pentru religie, Dumnezeu este cunoscut – altminteri omul nu ar avea religie, nu s-ar afla într-o legătură subiectivă cu obiectul său, acesta nu ar fi prezent în conştiința sa şi nu i-ar influența sentimentele, reprezentările şi acțiunile; pentru filosofia religiei însă, *Dumnezeu* este numele abstract care va căpăta conținut prin dezvoltarea a ceea ce înseamnă acest nume[81]. Filosofia religiei nu este un instrument de dobândire sau de propagare a credinței în Dumnezeu, obiectul religiei, ci un instrument de cunoaştere a lui Dumnezeu în multiplele forme în care el i-a apărut conştiinței.

Filosofia religiei nu se mărgineşte însă numai la cunoaşterea lui Dumnezeu prin intermediul formelor pe care acest obiect le-a căpătat în conştiință, forme care culminează, cum s-a arătat mai sus, în Idee ca rezultat al unei dezvoltări. Ea oferă „dovada că Dumnezeu *este*, că adică acest universal în sine şi pentru sine care cuprinde şi conține totul, în care totul îşi are subsistarea, este adevărul"[82].

---

[81] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofia religiei*, traducere de D.D. Roşca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 43–44.

[82] *Ibidem*, p. 44.

Pentru omul care are religie, obținerea dovezii că Dumnezeu *este* poate părea o superfluitate – acest om poartă deja dovada în inima sa, nu are nevoie de o altă dovadă suplimentară. Ateului, dovada îi va apărea tot ca o inutilitate, el ştiind dinainte că nu-i cu putință s-o obțină, ceea ce justifică apelând la subminarea bazei pe care se sprijină dovada – adică la investigații logice, istorice, hermeneutice sau antropologice.

Cele două moduri de a ocoli chestiunea dovezilor privind existența lui Dumnezeu, prin substituirea evidenței credinței sau prin subminarea bazelor pe care se clădesc argumentele, reprezintă totodată moduri de a părăsi domeniul filosofiei. Ele au fost deopotrivă propovăduite şi practicate, înainte şi după Hegel[83]. *Filosofia* religiei însă nu poate să aibă vreun sens în afara filosofiei. Iar gândirea este mediul în care se constituie şi se desfăşoară argumentul filosofic. Universul gândirii este conceptul; de aceea, reprezentările, credințele, presupozițiile sau intențiile, mărturisite şi nemărturisite, nu au de-a face cu filosofia decât în măsura în care au luat forma conceptului.

Din punct de vedere *filosofic*, Dumnezeu, ca obiect asupra căruia poartă dovezile existenței, va avea aşadar forma conceptului. Este singura posibilitate de a aborda acest obiect cu instrumentele filosofiei. Cum ajunge Dumnezeu, ca obiect de studiu al filosofiei religiei, la forma conceptului?

Răspunsul la această întrebare ni-l oferă *Prelegerile de filosofie a religiei.* Conform lui Hegel, obiectul de studiu al filosofiei religiei a traversat trei momente până ce a atins forma conceptului: religia naturii, religia individualității spirituale, religia absolută. Cel de-al treilea moment, cel al religiei absolute, priveşte direct tema comunicării de față.

---

[83] Tentativele de a întoarce teologia împotriva filosofiei caracterizează, arată Hegel, anumite demersuri exegetice prin care cuvintele Scripturii sunt preluate „pur receptiv", respingându-se orice amestec al reflexiei (gândirii) în receptare, demersuri destul de răspândite în mediul protestant contemporan filosofului. Exegeza de acest tip este respinsă (cf. *Prelegeri de filosofie a religiei*, ed. cit., p. 415–416, dar şi *Prefața* ediției a doua a *Enciclopediei ştiințelor filosofice*, traducere de D.D. Roşca, V. Bogdan, C. Floru, R. Stoichiță, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 17 ş.u., unde sunt examinate contribuțiile pietiştilor Tholuk şi von Bader, precum şi cea a lui Jacobi). În ceea ce priveşte subminarea bazei dovezilor privind existența lui Dumnezeu, Hegel îl indică drept exemplu reprezentativ pe Kant şi faimoasa critică a sa privind argumentul ontologic (cf. *Prelegeri de filosofie a religiei*, ed. cit., p. 421).

Prezentările celorlalte două momente, consacrate unor universuri diferite de cel creştin, şi-au pierdut, de altfel, mult din interesul ştiinţific, ca urmare a culegerii şi difuzării unor cunoştinţe mai detaliate asupra culturilor şi civilizaţiilor în cadrul cărora au înflorit, în perioada care a trecut de la lecţiile lui Hegel şi până azi. E suficient să amintim numai faptul că descifrarea scrierii egiptene a avut loc abia după ce Hegel şi-a încheiat activitatea, că el a avut la dispoziţie doar acele informaţii despre religia egipteană pe care le-a putut găsi în scrierile autorilor greci şi latini din antichitate. Informaţiile despre religiile Indiei sau despre universul religios al Chinei, despre Iran sau Africa accesibile filosofului nu erau nici ele cu mult mai precise. Disciplina istoriei religiilor nu se constituise încă. I se poate recunoaşte lui Hegel, totuşi, meritul de a-şi fi dat seama că, pentru conştiinţa din orice epocă şi din orice orizont cultural, religia a avut un rol important de îndeplinit şi a fi încercat să i-l reconstituie, pe baza materialului documentar de care dispunea.

Problema dovezilor privind existenţa lui Dumnezeu este o problemă specifică universului religios creştin. În religia naturii, în care spiritul nu se diferenţiază de natură, nu se poate pune problema ca obiectul, Dumnezeu, să fie pus în forma conceptului; spiritul nu are deocamdată libertatea de a se raporta la obiect decât în mod natural, ca la o forţă sau putere naturală. Acum domină, în raportul dintre om şi Dumnezeu, teama, sentimentul omului de a fi la discreţia unor forţe pe care nu le poate înţelege şi înduplecа. În religia individualităţii spirituale gândul capătă o poziţie dominantă faţă de sentiment. Gândirea (intelectul, facultatea care operează distincţii) deosebeşte de acum esenţialul divinului (care este spiritual) de neesenţial (care este natural, corporal). Preocuparea fundamentală, acum, este raportul dintre esenţial şi neesenţial în obiectul religiei. Obiectul religiei nu şi-a dobândit nici în acest moment deplina independenţă, ci este încă scopul către care tinde spiritul subiectiv, un scop încă neîndeplinit căci, în forma supremă a religiei individualităţii spirituale, Dumnezeu încheie un legământ cu omul şi-i face cunoscute legile sale, pe Muntele Sinai, fără a se dezvălui pe sine însuşi.

Religia desăvârşită, religia creştină este singura în care obiectul (Dumnezeu) ajunge la forma conceptului. „Aici este evident ce este

Dumnezeu; el nu mai este ceva transcendent, ceva necunoscut, căci el a făcut cunoscut oamenilor ce este el, şi aceasta nu simplu, într-o istorie exterioară, ci în conştiinţă”[84]. Dacă esenţa obiectului religiei desăvârşite este o evidenţă, deci nu mai are nevoie să fie degajată printr-o activitate specifică a gândirii (intelectului) din neesenţial, şi dacă obiectul însuşi este prezent („astfel este Dumnezeu spirit, şi anume spiritul comunităţii sale, adică spiritul celor ce-l venerează”[85]), ce sens poate să mai aibă acum dovedirea existenţei lui Dumnezeu?

Pentru a face încă mai clară semnificaţia întrebării, precizăm că în cadrul religiei naturii dovada existenţei forţelor şi puterilor divine o realizează însăşi manifestarea lor, căreia omul nu-i poate rezista. A dovedi este aici echivalent cu a arăta, a indica. În religia individualităţii spirituale, dovedirea existenţei lui Dumnezeu se realizează prin surprinderea ordinii, legităţii, finalităţii lumii, care nu se poate datora lumii însăşi şi care conduce la postularea Creatorului.

Dovedirea existenţei lui Dumnezeu în religia creştină nu poate viza nici o simplă atestare a puterii nemărginite a lui Dumnezeu, nici o pură justificare logică (intelectivă) a unei fiinţe supreme prevăzute cu totalitatea atributelor şi perfecţiunilor. Ea are o funcţie diferită atât de atestările senzoriale ale lui Dumnezeu (miracole, dezlănţuiri ale puterii), cât şi de trecerea pe cale logică de la contingent la necesar sau invers (argumentele clasice ale existenţei lui Dumnezeu).

Dovedirea existenţei lui Dumnezeu are, potrivit lui Hegel, în religia creştină, o funcţie *integrativă*. Domeniul credinţei, cel al înţelegerii, cel al acţiunii converg în Dumnezeu. Lumea şi omul se

[84] *Prelegeri de filosofia religiei*, ed. cit., p. 405. Cunoaşterea obiectului religiei într-o istorie exterioară se petrece şi în momentele anterioare, sub forma miturilor. Pentru conştiinţă, luarea la cunoştinţă a mitului este un eveniment asemănător cu participarea la un spectacol, faţă de care conştiinţa nu este angajată structural, la care doar asistă. În schimb, cunoaşterea obiectului *în* conştiinţă, nu doar printr-o istorie exterioară, produce restructurarea conştiinţei în decursul experienţei pe care aceasta a făcut-o cu sine însăşi. Conştiinţa participă acum, nu doar asistă. Deosebirea dintre cele două moduri de cunoaştere a obiectului este fundamentală. În cel de-al doilea caz obiectul este cu mult mai mult decât cunoştinţă sau abilitate, este o componentă a conştiinţei. Seria completă a experienţelor conştiinţei necesită, potrivit lui Hegel, o ştiinţă specială, fenomenologia spiritului.

[85] *Ibidem*.

află în raporturi calme şi unitare, în sine şi în relaţiile lor, numai întrucât credinţa, înţelegerea şi acţiunea sunt reunite de această cheie de boltă universală. Dumnezeu, obiectul religiei, nu este nici doar credinţă, nici doar înţelegere şi nici doar normă a acţiunii; fiecare domeniu îl exprimă în modul său unilateral, deşi Dumnezeu este universalul.

Universalul nu este nici doar universalul credinţei (Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacov), nici doar universalul înţelegerii (Dumnezeul filosofilor), şi nu este nici doar fiinţa supremă care potriveşte orologiul lumii şi insuflă omului legea morală (Dumnezeul deismului şi iluminismului). Fiecare universal de acest fel este un particular în raport cu universalul propriu-zis. Dovezile privind existenţa lui Dumnezeu care se sprijină pe unul sau altul dintre aceste forme de universal se vor dovedi, desigur, vulnerabile în faţa criticii. Critica va pune în joc împotriva lor subiectivitatea în cazul credinţei, antinomiile raţiunii pure în cazul filosofiei sau inutilitatea noţiunii deiste de Dumnezeu, ruinând de fiecare dată aceste dovezi aparent universale. De fapt, dovezile se dovediseră *deja* vulnerabile, iar efortul lui Hegel s-a îndreptat în direcţia dizolvării criticii însăşi, nu în direcţia sprijinirii dovezilor, pe care epoca sa le vedea, în general, în cel mai bun caz, cu indiferenţă[86].

Filosofia şi religia se întâlnesc, în problema dovedirii existenţei lui Dumnezeu, mai ales în discuţia asupra *argumentelor* privind existenţa.

---

[86] Un pasaj din G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, neu herausgegeben von Georg Lasson, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1930, p. 3 este în măsură să aducă precizări în legătură cu prestigiul de care se mai bucurau dovezile clasice ale existenţei lui Dumnezeu, motiv pentru care îl reproducem în traducere: „O încercare de a înnoi acele proptele putrede ale convingerii noastre că este un Dumnezeu, care treceau drept dovezi, prin noi întorsături şi tururi de forţă ale ascuţitului intelect, de a îmbunătăţi prin obiecţii şi contraargumente locurile slabe, n-ar putea să stârnească prin buna ei intenţie nici un fel de aprobare; fiindcă nu dovada aceasta sau aceea, această formă sau aceea, acest loc sau acela şi-au pierdut greutatea, ci dovedirea adevărului religios ca atare este în maniera de a gândi a epocii înzestrată cu atât de puţin credit, încât imposibilitatea unei dovediri ca atare este deja o prejudecată generală, şi chiar mai mult, se consideră nereligios a acorda încredere unei asemenea cunoaşteri şi a căuta pe această cale o încredinţare despre Dumnezeu şi natura Lui, sau numai despre fiinţa Lui".

Atunci când dovezile privind existența sunt *argumente* (aşadar nu dovezi de natură senzorială, mărturii, probe etc.), obiectul asupra căruia poartă aceste dovezi a luat forma conceptului. Examinarea argumentelor permite aici deosebirea laturii formale a problemei (care este de competența logicii) de latura conținutului (care provine din religie, dar priveşte doar conținutul ei doctrinar, dogmele, nu întregul conținut al religiei, viața religioasă în general, care nu are nevoie să fie dovedită). Părinții Bisericii, arată Hegel, au înțeles că studiul acestei laturi formale nu numai că nu prejudiciază credința, dar nu poate fi ocolit fără a pune dogma însăşi într-o poziție dezavantajoasă în fața atacurilor[87]. Epoca mai recentă (filosoful are în vedere creştinismul protestant, mediul pe care-l cunoştea şi pe care-l are în vedere constant în expunerile sale) s-a retras însă din calea atacurilor iluminismului (echivalat, nejustificat, cu filosofia însăşi), abandonând pas cu pas dogma, căreia îi mai dădea doar o importanță istorică. Dacă însă conținutul dogmatic al religiei este înlăturat, nici latura formală nu-şi mai păstrează vreo importanță deosebită. Argumentele privind existența lui Dumnezeu încep să dovedească mai curând măiestria logicienilor care le-au creat, în loc dovedească Adevărul.

Abandonarea argumentelor privind existența lui Dumnezeu, încredințarea lor în seama formalismului logic, a studiului formei de dragul formei, nu-şi găseşte o contrapondere în scufundarea singularității, a individului uman ca atare, în profunzimile credinței sale. În locul echilibrului vizat prin cunoaşterea nemijlocită – nesprijinită de nici o dovadă, refuzând orice contestare, retrasă monadic în sine însăşi – a lui Dumnezeu, singularitatea „păşeşte *polemic* împotriva cunoaşterii”[88], este silită să ducă ea mai departe conflictul între religie şi filosofie pe care l-a deschis critica. Demersului filosofic i se reproşează împotrivirea față de învățăturile Bisericii, cu toate că, din învățăturile Bisericii, tocmai dogmaticul, partea fundamentală, a fost lăsat în seama criticii, care l-a depreciat.

[87] *Prelegeri de filosofia religiei*, ed. cit., p. 12: „Se credea aşa de puțin că cunoaşterea înțelegătoare ar fi prejudicioasă teologiei, încât ea era considerată ca esențială pentru însăşi teologie”.

[88] *Ibidem*, p. 15.

A ține cont de efectul destructiv al criticii față de dogmă este inevitabil. Nimic nu mai poate fi redus la neant o dată de a avut loc. Restabilirea valorii absolute a dogmaticului înseamnă afirmarea „unității subiectivului şi obiectivului, a unității realului şi idealului”[89] nu pornind de la unul dintre termenii unității, ci de la unitatea însăşi, considerată ca împlinită, desăvârşită, nu dominată de tensiune între elementele ei. Este o unitate care nu se realizează de către unul dintre termeni pe seama celuilalt, ci prin convergența termenilor. Această unitate poartă la Hegel numele de spirit; în această unitate forma conceptului nu mai favorizează nici latura formală, nici pe cea a conținutului, cu toate că laturile nu se dizolvă una în alta, pot fi identificate ca atare.

Argumentele clasice privind existența lui Dumnezeu (argumentul ontologic, argumentul cosmologic, argumentul teleologic) porneau fie de la unul, fie de la celălalt termen al unității vizate. Funcția lor era *demonstrativă*, nu *integrativă*. Contestarea funcției lor demonstrative nu atrage după sine contestarea funcției integrative, pe care o au.

Argumentul ontologic, bunăoară, în formularea lui anselmiană, vizează demonstrarea existenței lui Dumnezeu pe baza presupoziției că Dumnezeu este „tot ce este mai desăvârşit”. Această presupoziție a desăvârşirii conceptului de Dumnezeu este criticată de Kant, însă tot pe baza unei presupoziții: că gândirea, operatorul conceptelor, este o calitate a omului, o facultate pe lângă altele de care dispune omul, limitată principial. Trecerea de la concept la ființă, susținută de argumentul ontologic şi contestată de critica lui are, în măsura în care este considerată ca o demonstrație, o dovadă obținută cu ajutorul intelectului, deficiența de a face întotdeauna apel la presupoziții, pe care intelectul să se sprijine.

Însă, indiferent de intențiile demonstrative, „trecerea de la concept la ființă înseamnă foarte mult, este bogată şi conține în ea interesul cel mai profund al rațiunii”[90]. Cu alte cuvinte, a face din această trecere obiectul unei demonstrații este prea puțin. În condițiile în care atât conceptul, cât şi ființa au determinații sărace, insuficiente, raportul

[89] *Ibidem*, p. 19.
[90] *Ibidem*, p. 419.

dintre concept şi ființă are nevoie să fie demonstrat. Demonstrația are rolul de a pune în legătură elemente aparent eterogene, elemente a căror independență reciprocă ar putea părea singurul raport convenabil. Prin demonstrație sunt eliminate atitudini teoretice aberante, de tipul solipsismului sau scepticismului radical, sprijinite tocmai de raportul negativ al conceptului şi ființei, adică de absența oricărui raport dintre ele. Subiectivitatea se sprijină pe diverse presupoziții pentru a pune în raport conceptul şi ființa, iar presupozițiile sunt vulnerabile față de critică; critica pune în joc, la rândul ei, alte presupoziții pentru a le combate. Vulnerabilitatea presupozițiilor nu trebuie, de altfel, să fie considerată doar negativ: infirmarea lor continuă este calea pe care conceptul şi ființa căpătă noi determinații.

În spirit, unitatea dintre concept şi ființă nu mai are nevoie de demonstrație. Atât conceptul, cât şi ființa şi-au căpătat deja deplinătatea determinațiilor. În situația în care conceptul şi ființa sunt complet determinate, opoziția dintre ele nu mai este exclusivă. Afirmarea idealului nu este echivalentă cu contestarea realului şi cu reducerea acestuia din urmă la el. Reciproca este, de asemenea, valabilă. Subiectivitatea, pe planul spiritului, este „totalitatea de a se şti pe sine ca infinită şi absolută în sine însăşi”[91]. Subiectivitatea, pe planul spiritului, este totodată obiectivitate. Adică o lume întreagă, un univers, nu doar individul uman, singularitatea. Nu doar în individul uman se realizează unitatea dintre concept şi ființă. În cazul religiei, obiectul acesteia, Dumnezeu, este deopotrivă unitate a conceptului şi ființei; acesta este motivul pentru care, pentru creştini, Dumnezeu este spiritul în comunitatea sa (Biserica); El este prezent în ea, aici şi acum. O demonstrație a acestei prezențe n-ar avea sens fără presupoziția că prezența nu e de fapt o prezență, ci doar o aparență.

Nu doar religia, şi filosofia regăseşte unitatea dintre concept şi ființă. Între filosofie şi religie nu există un conflict, aşa cum pretind unii filosofi ori unii teologi, fiindcă filosofia şi religia nu-şi dispută Adevărul, ci îl expun în conformitate cu demersurile proprii. Adevărul filosofiei nu este obținut pe seama religiei, nici religia nu se afirmă întrucât respinge cunoaşterea filosofică. De fapt, arată Hegel, şi

[91] *Ibidem.*

filosofia este serviciu divin, preocupare pentru „adevărul etern în însăşi obiectivitatea sa”[92]. Nu există adevăr al filosofiei şi adevăr al religiei, nici vreo dispută între două adevăruri, decât în măsura în care unitatea dintre ființă şi concept nu este realizată.

Ar fi totuşi, eronat să se susțină că sistemul filosofic al lui Hegel permite ca filosofia să înlocuiască religia sau invers. Filosofia şi religia, dacă împărtăşesc Adevărul unic, nu împărtăşesc totuşi aceeaşi experiență. Cunoaşterea filosofică şi cunoaşterea religioasă nu se substituie una pe cealaltă; doar scopul lor, Adevărul este comun, nu şi căile prin care se ajunge la el. Dezvoltarea filosofiei şi dezvoltarea religiei au avut loc pornind din origini diferite şi, cu toate că anumite momente – de altfel importante, între ele numărându-se şi cele care includ formularea argumentelor privind existența lui Dumnezeu – au fost parcurse în comun, nu s-au confundat niciodată.

Confuzia dintre religie şi filosofie a fost susținută – şi intens speculată – *după* ce Hegel a lăsat vacantă, pe neaşteptate, în 1831, catedra de filosofie a Universității din Berlin. Se susținea cu putere, de exemplu, că Ideea absolută era denumirea filosofică dată lui Dumnezeu. Scopul pentru care s-a procedat astfel a fost combaterea religiei cu ajutorul aparatului terminologic al filosofiei. Însă pentru a se putea folosi eficient terminologia filosofică contra religiei era necesară revenirea la presupozițiile anterioare construcției sistemului hegelian. Conceptul hegelian de spirit a fost eliminat, expunerea hegeliană a filosofiei religiei a fost reorganizată deductiv, iar dezvoltarea filosofiei şi religiei au fost descrise ca divergente: către obiectivitate şi real în cazul filosofiei, către subiectivitate şi ideal în cazul religiei. Această „reformă” a sistemului hegelian a fost realizată treptat de David Strauss, Feuerbach, Marx şi Engels, producând un aşa-zis hegelianism complet opus celui autentic. Spre exemplu, dovezile existenței lui Dumnezeu sunt prezentate de Feuerbach ca fiind contradictorii esenței religiei, care este pentru el „ființa lăuntrică a omului”[93]. Pentru a justifica contradicția afirmată, el reintroduce

[92] *Ibidem*, p. 11.

[93] L. Feuerbach, *Esența creştinismului,* traducere de Petre Drăghici şi Radu Stoichiță, Editura Științifică, Bucureşti, 1956, p. 258.

nelegitim subiectivitatea transcendentală kantiană în locul spiritului; la Hegel, spiritul nu era nicidecum doar „ființă lăuntrică". De fapt, Feuerbach susține că există o contradicție între *reprezentarea* lui Dumnezeu şi *reprezentarea de sine* la nivelul subiectivității. În realitate, aici nu este încă nici o contradicție, ci o simplă diferență la nivelul reprezentării, care devine o contradicție numai sub presupoziția lui Feuerbach însuşi că Dumnezeu = ființa lăuntrică a omului.

Fără această condiție prealabilă cele două reprezentări rămân distincte şi noțiunile care le corespund nu sunt contradictorii, neavând conținut comun, care să poată fi afirmat, respectiv negat. Totul are loc însă, oricum, la nivelul intelectului, la nivelul distincțiilor elementare: divin – nedivin, interior – exterior, cunoaştere – cunoaştere de sine[94], prin care, într-o manieră caracteristică după Hegel unui moment mai puțin dezvoltat al religiei (religia individualității spirituale), se determina esența lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, gânditori protestanți de prim rang, precum Kierkegaard, au dezvoltat aprehensiunile trăirii religioase individuale asupra gândirii, deja vizibile dinainte de Hegel, astfel încât nici din această perspectivă unitatea conceptului şi ființei nu s-a putut menține.

[94] *Ibidem*, p. 43.